Fondazione Bruno Kessler

Special editions

- 2 -

Questa pubblicazione contiene il testo della Lectio magistralis *tenuta dal prof. mons. Lorenzo Zani il 7 marzo 2018, nell'ambito dell'anno accademico 2017-2018 del Corso Superiore di Scienze Religiose di Trento.*

Trento, marzo 2019

Lorenzo Zani

Riflessioni sul Vangelo della giustizia di Dio

Presentazione

Se ci interroghiamo sulla giustizia, non dobbiamo mai smettere di imparare dalla Scrittura. Nel Vangelo, scrive Paolo ai Romani, «si rivela la giustizia di Dio». Aprirsi a quella rivelazione è la strada da percorrere. Incessantemente. In questo volume Lorenzo Zani lo fa in modo magistrale. Con umiltà e saggezza, calma e nerbo; con pazienza.

La giustizia di Dio, infatti, sfida l'ignorante e il sapiente, chi si appiattisce sulla storia dell'uomo e chi galleggia tra le nuvole dell'Olimpo. Tra Antico e Nuovo Testamento, tra padri della Chiesa e studiosi del Novecento, tra eretici e maestri, impariamo in queste pagine che la giustizia è salvezza nella fede. Con Stanislas Lyonnet, nel 1967, nell'immediato post-Concilio, la giustizia di Dio della Lettera di Paolo ai Romani è «non la giustizia distributiva che ricompensa le opere, ma la giustizia salvifica di Dio che porta a compimento le promesse per grazia». Con Paolo De Benedetti, un quarto di secolo più tardi, la giustizia di Dio è fedeltà duplice, inscritta nella creazione dell'uomo a propria immagine; in tal senso, per De Benedetti, Dio è «fedele a se stesso che ha giurato ai padri, ossia fedele al patto in cui si è impegnato sin da Noè, e poi quando ha chiamato Abramo e gli ha promesso che sarebbe diventato una benedizione … e fedele all'uomo, al quale continua a offrire ciò che ha promesso».

Sulla strada lungo cui ci conduce Lorenzo Zani la Scrittura e la Storia si intrecciano. Da trentino, da uomo della città del Concilio, Zani conosce bene il peso della comprensione della giustizia divina nelle lacerazioni dei cristiani, individua in essa «la questione fatale della cristianità occidentale». Le lacerazioni, individuali e comunitarie, sono dipese dalla tensione tra il

Dio della giustizia e il Dio dell'amore e della misericordia, dalle interpretazioni che hanno visto in tale tensione una vera e propria contraddizione. Sicché, scrive l'autore, «la giustizia di Dio è stata considerata l'atteggiamento secondo il quale egli punisce i peccatori, mentre la misericordia di Dio è stata percepita come l'atteggiamento secondo il quale egli li libera».

In ogni pagina di questo volume, Zani si spende perché emerga l'infondatezza di questa interpretazione alla luce dell'Antico e del Nuovo Testamento. Lo sanno bene, ormai, quelle stesse chiese che per secoli si sono perseguitate in nome di teologie contrapposte, e che al tramonto del secondo millennio, il 31 ottobre 1999, hanno trovato la forza di riconciliarsi mediante la Dichiarazione congiunta tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica sulla dottrina della giustificazione.

La collaborazione tra le chiese ha illuminato la strada per una sempre migliore comprensione e ha reso possibile la svolta novecentesca, grazie al rifiorire degli studi biblici, patristici e su Lutero. È così apparsa sempre più inadeguata, e perniciosa, l'interpretazione forense della giustizia di Dio, giustizia retributiva, punitiva, vendicativa, giuridica, aderendo alla quale Joseph Huby, nel suo commentario della Lettera ai Romani del 1940, concludeva che «il castigo dei magistrati è la manifestazione pratica della giustizia di Dio».

Di qui una visione moralistica sulle cui conseguenze Zani è severo: «partendo dalla concezione forense della giustizia di Dio, l'attesa del suo giudizio è diventata paura, la vita è stata vista come un cammino verso una verifica severa che mette angoscia, come sforzo per meritarsi la salvezza e allora si è stati portati a non pensarci o addirittura a sotterrare i talenti ricevuti». Analoga la preoccupazione di Carlo Maria Martini: «non di rado, guardando la nostra storia e la storia di tante persone, ci accorgiamo che permane, spesso nell'inconscio o nel fondo della coscienza, un concetto errato di Dio: Dio come colui che punisce, esige, castiga. C'è chi per tutta la vita non ri-

esce a liberarsi da tale immagine incombente di un Dio pronto solo a punire».

Tutta diversa, invece, la giustizia di Dio del Vangelo, cui Lorenzo Zani giunge attraverso l'Antico Testamento, e in esso i due capisaldi della rivelazione del nome di Dio e dell'alleanza biblica. Il nome di Dio rivelato è, scrive l'autore, la volontà di Dio «di scendere in mezzo al popolo per salvarlo», movimento di un «essere dinamico», «promessa e garanzia di fedeltà», Dio che cammina nella storia perché ha legato «la sua storia alla storia del suo popolo». Punto di incontro tra Atene e Gerusalemme, tra linguaggio filosofico e linguaggio biblico, nel mondo antico «il Dio di Israele è la sola divinità senza volto e senza figura, ma è anche la sola divinità che nella sua libertà si mette in relazione con il suo popolo e si prende cura di lui, anzitutto mediante la forza della sua parola e la sollecitudine del suo ascolto: è il Dio che parla e che ascolta».

La dimensione relazionale della giustizia di Dio si completa nell'alleanza donata da Dio al suo popolo nel libro dell'Esodo. In essa, scrive l'autore, Dio «ha donato al popolo per così dire un altro occhio, perché, a cominciare da Mosè, potesse vedere in qualche modo colui che è l'Invisibile, potesse leggere e vivere in modo nuovo la sua storia». Ancora, spicca la differenza con le altre religioni antiche; con Zani, «gli idoli sono visibili e toccabili, ma sono incapaci di offrire amore e libertà». Il Dio della giustizia è il Dio che prende l'iniziativa, che stabilisce una relazione parentale sullo schema ben noto in diritto biblico, per il quale il «redentore» era un parente stretto che interveniva per riscattare la proprietà o la libertà di un membro della famiglia in difficoltà.

L'alleanza stabilisce una comunità di soggetti di pari dignità. Secondo una tradizione rabbinica, Dio stipula sul Sinai non una sola alleanza, ma seicentomila, quanti sono gli adulti presenti, e addirittura seicentomila al quadrato, perché in virtù dell'alleanza ogni adulto è entrato in alleanza con tutti

gli altri. Fedeltà con un popolo cui Dio rivela il proprio nome e stipula un'alleanza, la giustizia di Dio si rivela nel tradimento e nel rinnovamento del patto. Come nota l'autore, nell'arca dell'alleanza non sono conservate le tavole della legge date originariamente da Dio, che Mosè ha infranto, ma quelle che Dio ha dato dopo il peccato. Insomma, scrive Zani, se «il patto è stato infranto, ciò non significa che non c'è più». Ancora più esplicitamente, nei profeti e nei salmi, nota l'autore, «la giustizia di Dio non è mai collegata con la retribuzione o con i meriti dell'orante, ma indica sempre la fedeltà di Dio a se stesso, l'attività con la quale dona al suo popolo i beni promessi, la sua volontà salvifica».

La giustizia si declina al plurale. Nel libro di Daniele è «giustizie», atti di giustizia verso il popolo, progetti di bene; come sintetizza Zani, essa è «l'ambito, la sfera dell'azione salvifica per l'uomo». La diversa giustizia di Dio si comprende meglio se si pensa al modello del *rîb*, procedura di soluzione delle controversie alternativa al ricorso a un giudice per ottenere una condanna.

Il *rîb* consiste in un percorso di dialogo che porta dall'atto di accusa alla conversione del reo e alla ricostituzione del legame ferito. Esso non è rinuncia alla accusa o alla giustizia: è anzi, scrive l'autore, «vertice» della giustizia, giacché tale procedura «si fa carico di colui che è colpevole, della sua crescita, ha lo scopo di porre fine a ciò che non può essere tollerato».

Due i caratteri del *rîb* messi in evidenza da Lorenzo Zani. Anzitutto, se il peccato è l'autoinganno di un uomo incapace di uscire da sé, al punto di volere – sintetizza l'autore – «delle divinità secondo i propri gusti», l'atto di accusa aiuta l'uomo a guardare oltre se stesso e a ricevere la verità e la giustizia dall'esterno, come dono di Dio: «nessun uomo», scrive infatti l'autore, «può dire da solo cos'è il peccato». In secondo luogo, il *rîb* è dominato da «una forte passione comunicativa» grazie alla quale il colpevole è spinto «a riconoscere non solo

la verità, ma soprattutto l'amore di chi lo rimprovera e lo sta accusando». È questa in fondo l'ira di Dio, per la quale l'autore si rivolge soprattutto al profeta Osea, dove il Signore dice «il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione» (Os 11,8) e si sente «come un'orsa privata del figlio» (Os 13,8). Per Zani, «Dio sta lottando con se stesso»; quando la sua ira «sta per divampare, in realtà prevale in lui la giustizia, la fedeltà alla sua paternità».

Con Jörg Jeremias, Dio sperimenta una «capriola al cuore»; con Luis Alonso Schökel, Dio ha un «tuffo al cuore». Si manifesta allora in pienezza una giustizia tesa a ricostruire la relazione, sul modello del *rîb*. Soddisfatto l'atto di accusa, constatati e accettati i limiti del suo popolo, Dio perdona e salva: con Zani, «quando le minacce non ottengono il risultato desiderato, Dio non abbandona Israele, ma cambia il proprio atteggiamento». Proprio perché irremovibile nel suo progetto di salvezza, Dio sfida ogni nostra rigida concezione della sua immutabilità. Giacché, scrive ancora Zani, «Dio pensa, ha sentimenti, ama profondamente, va in collera per i peccati del suo popolo, cambia le sue decisioni, si pente».

Il percorso dell'autore sulla strada della comprensione della giustizia di Dio torna infine all'apostolo Paolo e si conclude con tre metafore.

Il riscatto, o redenzione, è una metafora tratta dal mondo del commercio, da interpretare non nel senso di un meccanicistico *do ut des*, giacché l'idea di un Figlio morto per placare l'ira del Padre contraddirebbe il dato biblico, ma nel senso di un parente stretto che esercita il diritto-dovere di liberare, dove la «compera a prezzo indica che l'uomo è prezioso per Dio».

La seconda metafora dell'espiazione ha anch'essa non un senso sacrificale, ma «un significato discendente», da Dio all'uomo, poiché «il soggetto che espia non è mai l'uomo, ma è Dio stesso».

La terza metafora è quella sponsale della riconciliazione. Ancora con dinamica discendente, e secondo Zani contro la stessa logica dell'Antico Testamento, Paolo «introduce nel suo annuncio un capovolgimento inaudito: pur essendo la parte offesa, Dio per giustizia, per fedeltà al suo amore gratuito, assume l'iniziativa della riconciliazione». Gesù in croce è il volto visibile della giustizia di Dio e di «un modo nuovo di concepire Dio e noi stessi».

Redenzione, espiazione e riconciliazione non hanno più un carattere ascendente, dall'uomo «che compensa l'offesa» a Dio, ma al contrario un carattere discendente, nell'azione «con cui Dio, fedele a se stesso, purifica l'uomo dal peccato e lo rende capace di crescere come figlio suo». È un movimento da accogliere con fede, «unica e decisiva condizione che Dio propone»; come con fede, ci insegna in fondo Lorenzo Zani, è da accogliere questa giustizia di Dio che spiazza, che fa del peccatore un evangelizzatore, dell'esilio una condizione di universalità, della riconciliazione un incontro «in continua espansione» con Dio e tra gli uomini.

Marco Ventura

Direttore del Centro per le Scienze Religiose di FBK

«Perché sono Dio e non un uomo» (Os 11,9). Riflessioni sul Vangelo della giustizia di Dio

«In verità, Signore,
l'evangelo della *giustizia di Dio*
è il mio sostegno e la mia consolazione»
(Carlo Maria Martini)[1]

Introduzione

Più che una *Lectio magistralis* considero questo incontro una *Lectio fraterna*, sia per il contenuto, sia per il rapporto amicale che mi ha legato e mi lega ai docenti del Corso Superiore di Scienze Religiose, e agli alunni ed ex alunni dello stesso: da tutti ho ricevuto molto.

A partire dall'anno accademico 1968-1969 il Vangelo della giustizia di Dio mi ha affascinato e ha costituito una delle basi sulla quale ho poggiato e sviluppato la mia riflessione teologica e il mio insegnamento. Sono consapevole che questo Vangelo della giustizia di Dio è noto a tutti voi, ma che nello stesso tempo resta sempre aperto a ulteriori approfondimenti. Nella parola di Dio c'è molto più di quello che abbiamo già trovato. Siamo sempre chiamati a partire dalla rivelazione per ripensare e ricomprendere chi è Dio, in sé e per noi, e per dare alla sua giustizia il posto che la Bibbia le attribuisce.

Nell'ottobre del 1968, dopo aver conseguito la Licenza in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, su mandato dell'Arcivescovo di Trento, mons. Alessandro Maria Gottardi, mi sono iscritto al Pontificio Istituto Biblico. Sapevo che gli alunni di quell'Istituto da alcuni studenti di altre Università

1 Carlo Maria Martini, «Sto alla porta. Lettera pastorale per l'anno 1992-1993», in Id. *Vigilare. Lettere, discorsi, interventi 1992*, EDB, Bologna 1993, 377.

Pontificie erano chiamati con una certa ironica commiserazione «i martiri dello studio». Confesso che non mi sono mai sentito martire dello studio, anzi ho ringraziato Dio e i miei vescovi per la grande opportunità che mi è stata offerta nel vivere il mio ministero sacerdotale in particolare contatto con la Parola di Dio. Ringrazio Dio perché in questi cinquant'anni sono cresciuto con la Scrittura e la Scrittura in qualche modo è cresciuta con me[2]. Ogni volta che accosto un brano biblico, personalmente o per le lezioni, le conferenze, la predicazione, ho sempre l'impressione di trovarmi di fronte a qualcosa di nuovo, a orizzonti che riesco appena a intravedere. Per questo le lezioni, compresa quella di oggi, e la predicazione sono sempre per me gioia, ma insieme anche fatica, perché mi accompagna l'impressione di non riuscire a comprendere adeguatamente né a trovare le parole adatte per far comprendere la ricchezza delle pagine bibliche. Il contatto con la Bibbia sorprende sempre e ci sentiamo sempre superati da quello che dice.

Nel semestre estivo dell'anno accademico 1968-69 ho frequentato il corso di esegesi sui primi quattro capitoli della Lettera ai Romani, tenuto dal prof. Stanislas Lyonnet. Dopo le lezioni introduttive e il commento dei primi quindici versetti, che precisano la persona del mittente e la situazione dei destinatari, che contengono il saluto e il ringraziamento a Dio per la fede che li unisce, il prof. Lyonnet affrontò la lettura dei due versetti che annunciano la tesi o il tema generale della Lettera ai Romani:

> Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà* (Rm 1,16-17).

---

[2] *Divina eloquia cum legente crescunt* («le parole divine crescono insieme con chi le legge»): Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem* 1,7,8 (trad. it. *Omelie su Ezechiele*, in *Opere di san Gregorio Magno* III/1, Città Nuova, Roma 1992, 215).

Con una litote, l'apostolo afferma di non vergognarsi del Vangelo, cioè di porre in esso il suo vanto, la sua sicurezza. Poi specifica che questo Vangelo è potenza di Dio, è forza dello Spirito di Dio, trasmette la vitalità della pasqua, muta il corso della storia e della vicenda di ogni uomo, proclama e dona la salvezza personale e sociale a tutti coloro che credono, senz'alcuna differenza, anche se storicamente questa salvezza è stata annunciata prima ai Giudei e poi ai Greci. L'apostolo riassume il contenuto inaudito del Vangelo dicendo che in esso, per chi crede, si rivela sempre meglio la giustizia di Dio. Per Paolo il Vangelo espone subito ciò che Dio è e ciò che Dio opera nei nostri confronti; poi l'apostolo precisa che, da parte dell'uomo, la giustizia di Dio è connessa con la fede. Molti esegeti, sia protestanti, sia cattolici, ritengono che la giustizia di Dio stia al centro della fede cristiana: da questa convinzione è nata la *Dichiarazione congiunta tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica sulla dottrina della giustificazione* del 31 ottobre 1999[3].

La giustizia di Dio è una delle categorie più complesse, che ha dato origine anche a molti malintesi. Il prof. Lyonnet iniziò la spiegazione di questa espressione, segnalandoci che da pochi mesi, alla fine del 1967, era uscito il primo fascicolo della *Traduction Oecuménique de la Bible* (= *TOB*), che comprendeva la traduzione e il commento della Lettera ai Romani da parte di un gruppo di esegeti e teologi francofoni appartenenti alle varie confessioni cristiane. Vollero iniziare l'impresa con la Lettera ai Romani, che tanta parte aveva avuto nell'inizio della Riforma e nel Concilio di Trento. Giunti all'espressione «giustizia di Dio» in Rm 1,17, tutti accettarono l'interpretazione pro-

---

[3] Il testo è reperibile in *Enchiridion Vaticanum* (= *EV*) 18/1728-1738. «La Dichiarazione congiunta di luterani e cattolici sulla giustificazione (1999) mostra come questo nucleo teologico mantenga una sua collocazione centrale nell'assetto dogmatico delle Chiese»: Pietro Bovati, «*Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico* (a cura di Salvatore Maurizio Sessa), EDB, Bologna 2008, 212.

posta da Stanislas Lyonnet: «Non la giustizia distributiva che ricompensa le opere, ma la giustizia salvifica di Dio che porta a compimento le promesse per grazia»[4]. Questo consenso favorì la successiva interpretazione unitaria di tutta la Lettera ai Romani da parte degli esegeti e teologi coinvolti.

1. La questione fatale della cristianità occidentale

Sentendo parlare della giustizia di Dio, molti hanno pensato, e forse pensano ancora, che egli è giusto perché è severo, rende a ciascuno secondo le sue opere e non può non condannare chi fa il male. Come si arrivò finalmente a riconoscere unanimemente che nella Bibbia, e quindi in Paolo, la giustizia di Dio indica il suo atteggiamento fedele e salvifico nei confronti degli uomini? Per rispondere è opportuno affrontare qualche passaggio storico.

Nel 1542, a ventisette anni dal suo corso sulla Lettera ai Romani, commentando Gen 27,34 Lutero scriveva:

> Con cura e assiduità mi affaticavo per comprendere quell'espressione *Iustitia Dei revelatur in evangelio*. Allora a lungo cercavo e chiedevo. Era, infatti, di ostacolo quel vocabolo: giustizia di Dio, che di solito così veniva esposto: la giustizia di Dio è la virtù con la quale Dio stesso è formalmente giusto e condanna i peccatori. Così tutti i dottori, eccettuato Agostino, avevano interpretato questo passo: la giustizia di Dio, cioè

[4] *Traduction œcuménique de la Bible. Épître de saint Paul aux Romains*, L'Alliance Biblique Universelle – Les Éditions du Cerf, Paris 1967, 35. Stanislas Lyonnet aveva pubblicato le sue ricerche sulla giustizia di Dio nella Lettera ai Romani (*De iustitia Dei in epistula ad Romanos*) nelle due riviste del Pontificio Istituto Biblico *Verbum Domini* 25 (1947), 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-264, e *Biblica* 36 (1955), 207-212; 37 (1957), 44-49. Queste ricerche sono state riprese e ampliate dall'Autore in *Exegesis epistulae ad Romanos. Cap. I ad IV*. Editio tertia recognita ed aucta, PIB, Romae 1960, 80-107/d. 192-204. 214-219. 222-228, e in *Quaestiones in epistulam ad Romanos. Prima series*. Editio altera recognita et aucta, PIB, Roma 1962, 58-62. 89-145. Alcuni di questi studi sono accessibili in italiano in Id., *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966 (specialmente nei Capitoli II, III, VII, VIII).

> l'ira di Dio. Ma ogni volta che leggevo quel passo, desideravo sempre che Dio non mi avesse mai rivelato il Vangelo. Chi, infatti, può amare un Dio adirato che giudica e condanna? Finché finalmente per illustrazione dello Spirito Santo con maggior diligenza analizzai il passo di Abacuc: *Iustus ex fide vivit*. Di là capii che la vita deve essere dalla fede e così riferivo l'astratto al concreto e mi si manifestava tutta la Scrittura e lo stesso cielo[5].

Nella "Prefazione" alle *Opere latine*, pubblicate nel 1545, Lutero ripete:

> Ero stato preso da un grande desiderio di conoscere Paolo nella sua Lettera ai Romani, ma mi era di ostacolo un unico vocabolo che è nel capitolo I: *Iustitia Dei revelatur in illo*. Infatti io odiavo questo vocabolo *Iustitia Dei*, perché per l'uso e la consuetudine di tutti i dottori ero stato istruito a intenderlo filosoficamente nel senso di una giustizia (che chiamano) formale o attiva, nel senso che Dio è giusto e con essa punisce i peccatori e gli ingiusti.[…] Finalmente cominciai a intendere ivi la giustizia di Dio quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede e questo era il significato: per mezzo dell'Evangelo si rivela la giustizia di Dio, cioè quella passiva, per mezzo della quale il Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede, come sta scritto: «Il giusto vive per la fede». Qui mi sembrò di essere addirittura rinato, e di essere entrato in paradiso attraverso le porte spalancate[6].

In uno dei *Discorsi a tavola* Lutero nel 1532 dice ancora:

> Queste parole «Giusto» e «giustizia di Dio» avevano sulla mia coscienza l'effetto di un fulmine; se le udivo mi spaventavo: se è giusto, Egli punirà. Tuttavia – ne sia ringraziato Dio – quando io un giorno stavo meditando in questa Torre e nel mio studio su queste parole: «Il giusto vive per la fede» e la «giustizia di Dio», pensai subito: se noi dobbiamo, in quanto giusti, vivere per la fede, e se la giustizia di Dio deve essere offerta per la salvezza a chi crede, essa deve essere non un nostro merito, ma la misericordia di Dio. Così il mio spirito fu sollevato. La

---

5 Martin Lutero, *Commentario alla Genesi*, in WA (= Weimarer Ausgabe: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss. Ristampa: Graz 1964ss.) 43, 537, 14-25, citato dallo studio di Mario Galzignato, *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero* (Sophia/Epistême – Studi e ricerche 19), Edizioni Messaggero Padova – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2017, 59-60.

6 Martin Lutero, *Opere latine*, in WA 54, 185, 12-28; 186,1-9 citato da Galzignato, *ivi*, 62.

> giustizia di Dio, infatti, è quella con la quale siamo giustificati e redenti per opera di Cristo. E quelle parole si fecero allora per me più amabili. Lo Spirito Santo mi ha aperto in questa Torre la Scrittura[7].

Nel 1515-1516, commentando la Lettera ai Romani, Lutero spiegò che la giustizia di Dio che si rivela nel Vangelo non è la sua giustizia castigante o retributiva, ma non è nemmeno la giustizia attiva, grazie alla quale egli è giusto in sé.

> Solo nell'Evangelo si rivela la giustizia di Dio (cioè chi sia giusto, come si sia giusti e come si diventi giusti davanti a Dio): per mezzo della sola fede con cui si crede alla Parola di Dio, come è detto nell'ultimo capitolo di Marco: «Chi avrà creduto e sarà stato battezzato, sarà salvo; ma chi non avrà creduto, sarà condannato». La giustizia di Dio, infatti, è causa di salvezza. Qui di nuovo per «giustizia di Dio» non si deve intendere quella grazie alla quale Dio è giusto in sé, ma quella mediante la quale noi veniamo giustificati da lui. Ciò accade per mezzo della fede nell'Evangelo[8].

In questa spiegazione della giustizia di Dio, Lutero seguiva sant'Agostino che nel *De spiritu et littera*, commentando Rm 1,17 aveva scritto:

> Essa si dice giustizia di Dio, perché è Dio che impartendola ci fa giusti, come si dice *salvezza del Signore* (Sal 3,9) quella con cui ci fa salvi[9]

e commentando Rm 3,21 diceva:

> *La giustizia di Dio si è manifestata*: la giustizia di Dio, non quella di cui è giusto Dio, ma quella di cui Dio riveste l'uomo quando lo giustifica dal peccato[10].

---

[7] Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, in WA Tr (= Weimarer Ausgabe, *Tischreden*) 3, 228, 24-32 n. 3232 c, citato da Galzignato, *ivi*, 57.

[8] Martin Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, in WA 56, 171, 27-30; 172,1-5, citato da Galzignato, *ivi*, 346.

[9] Agostino, *De Spiritu et littera* 11,18 (trad. it. *Lo Spirito e la lettera*, in *Opere di Sant'Agostino* XVII/1, Nuova Biblioteca Agostiniana [= NBA], Città Nuova, Roma 1981, 279).

[10] Agostino, *De Spiritu et littera* 9,15 (trad. it., *ivi*, 273-275).

Lutero scoprì, o meglio riscoprì che il Vangelo della giustizia di Dio annuncia l'atto misericordioso mediante il quale egli rende o dichiara giusto l'uomo che crede in lui. Siamo giustificati solo grazie alla considerazione di Dio che ha misericordia di noi per la fede che prestiamo alla sua parola. Il problema di cui Lutero era appassionato non riguardava la giustizia di Dio in sé, ma la giustificazione che viene imputata da Dio all'uomo per mezzo della fede. Il senso che Lutero dà alla giustificazione o alla giustizia imputata è stato al centro di innumerevoli controversie e lacerazioni tra le Chiese. Secondo Lutero, l'uomo non può sapere nulla della giustizia di Dio in sé: l'uomo è sempre peccatore, ma vive, è considerato giusto da Dio, è salvato colui che si abbandona con fiducia incondizionata alla sua misericordia del tutto gratuita.

Il Concilio di Trento nel *Decreto sulla giustificazione*, approvato dopo sette mesi di discussione nella sesta Sessione, prende le distanze da una giustizia come mera non imputazione del peccato e afferma:

> L'unica causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non quella per la quale egli stesso è giusto, ma quella per la quale ci rende giusti, per mezzo della quale cioè, da lui fatti oggetti di un dono, siamo rinnovati nello spirito della nostra mente, e non solo siamo reputati, ma veramente siamo chiamati e siamo giusti, accogliendo in noi ognuno la propria giustizia, secondo la misura che lo Spirito «distribuisce a ciascuno come vuole» (1Cor 12,11), e secondo la disposizione e la cooperazione propria ad ognuno[11].

Chi viene giustificato riceve non solo la remissione dei peccati, ma anche un cambiamento ontologico; la giustificazione comporta l'adozione filiale, la santificazione e il rinnovamento interiore; il giustificato possiede una propria giustizia, riceve le virtù teologali, in particolare la carità, e nel suo cuore agisce lo Spirito. Il Concilio di Trento non intende precisare se la giu-

[11] Concilio di Trento, Sessione VI (13 gennaio 1547), *Decretum de iustificatione*, cap. 7, in Denzinger-Hünermann 1529.

stizia di Dio di cui parla Rm 1,17 vada intesa anche come un attributo divino, per cui egli è giusto in se stesso. «Dagli atti del Concilio appare chiaro che i Padri non abbiano inteso in alcun modo decidere del significato del passo paolino»[12].

Agostino, Lutero, il Concilio di Trento insistono sulla giustizia passiva di Dio, su quella che viene in noi dall'esterno, che è suscitata da lui in noi. La giustizia di Dio è stata intesa primariamente non nel senso attivo, cioè come una proprietà personale di Dio, corrispondente alla sua natura, ma piuttosto nel senso passivo, nella sua dimensione antropologica, come situazione nuova che Dio per pura grazia conferisce all'uomo che crede, giustificandolo. Per Lutero si tratta di una giustizia imputata, per il Concilio di Trento si tratta di una giustizia che opera la reale trasformazione interiore dell'uomo giustificato e lo rende creatura nuova. Il Concilio di Trento sottolinea, in accordo con Lutero e contro Pelagio, il primato e la gratuità della grazia, ma sottolinea anche, in forte tensione rispetto a Lutero, il realismo della grazia, il valore della libertà, della cooperazione dell'uomo con l'interezza della sua persona.

Da qui emerge che il problema del modo con cui giustizia e misericordia si conciliano in Dio continuò a restare la questione centrale, fatale della cristianità occidentale, fonte di molte polemiche e di molti dubbi, di paure e di lacerazioni nelle persone[13]. Le espressioni «il Dio della giustizia» e «il Dio dell'amore o della misericordia» sono state percepite non come un'unità, ma in forte tensione o addirittura quasi in contrapposizione tra loro. La giustizia di Dio è stata considerata l'atteggiamento secondo il quale egli punisce i peccatori, mentre la misericordia di Dio è stata percepita come l'atteggiamento secondo il quale egli li libera.

---

12 Lyonnet, *Storia della salvezza*, 25.

13 Walter Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana* (Giornale di Teologia 361), Queriniana, Brescia 2013, 129.

2. Come si è giunti all'interpretazione forense della giustizia di Dio?

La giustizia è una parola proteiforme che può assumere diversi significati. Secondo la formulazione di Ulpiano, per il diritto romano la giustizia consiste nella *constans et perpetua voluntas tribuendi unicuique suum* («costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo»), ma sappiamo che determinare il *suum* che spetta a ciascuno è complesso e dipende molto da opzioni ideologiche, politiche, da situazioni sociali, culturali[14]. Inoltre, se la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, ne deriva che è connessa con la retribuzione e con il castigo. Da una parte c'è la legge e dall'altra la condotta dell'uomo. L'autorità vigente, di solito il giudice, applica la legge, prende atto di una situazione di innocenza o di colpevolezza e questa presa d'atto non dipende da lui. Il giudice dichiara una persona innocente o colpevole, ma non la costituisce mai innocente o colpevole. Perché il *summum ius* non diventi *summa iniuria*, al giudice si chiede che applichi le norme non solo in modo oggettivamente giusto, ma anche "situazionalmente" giusto. Per questo la sua disciplina si chiama non giurisscienza, ma giurisprudenza[15].

Lo schema forense della giustizia retributiva o punitiva o addirittura vendicativa è stato trasferito anche alla giustizia di Dio, al suo rapporto con gli uomini. Dio è stato percepito come un grande sovrano; si è ritenuto che egli è giusto quando riconosce la conformità o la difformità dell'agire dell'uomo rispetto alla legge divina, quando ricompensa o punisce gli uomini in termini corrispondenti alle loro azioni. Molte volte la giustizia di Dio è stata intesa come la sua severità che non rimette i pec-

---

[14] Antonio Bonora, «Giustizia», in Pietro Rossano – Gianfranco Ravasi – Antonio Girlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 714.

[15] Cf. Kasper, *Misericordia*, 265-266.

cati, senza che il peccatore sia sottoposto a una pena adeguata, quindi la giustizia di Dio è stata percepita come sinonimo della sua ira, della sua collera, del suo castigo per i peccati. Nel commento alla Lettera ai Romani, apparso in lingua francese nel 1940, tradotto in italiano nel 1960, Joseph Huby scriveva: «Il castigo inflitto dai magistrati è la manifestazione pratica della giustizia di Dio»[16].

È difficile dire quando ebbe inizio questa interpretazione forense della giustizia di Dio. Alcuni vedono nella teologia di Tertulliano (160-223 circa) l'inizio, i germi della «razionalizzazione giuridica» del rapporto tra Dio e l'uomo: il Dio buono deve essere anche giusto, deve cioè garantire e affermare anche i propri diritti: non può non adirarsi e la sua collera gli impone la vendetta[17]. Joseph Ratzinger osserva che, con una frase un po' a effetto, si è soliti dire che, gradualmente, dal cristianesimo dell'invocazione *Maranathà*, che interpretava il ritorno di Cristo come un evento colmo di speranza, si è passati al cristianesimo del *Dies irae*, che in pratica oscurava la fede nella redenzione e nella promessa della grazia; si è passati dalla paternità o sponsalità fedele di Dio alla sua sovranità severa che incombe su tutti come una minaccia[18].

Secondo molti, sul ricorso alle categorie forensi per interpretare la giustizia attiva di Dio hanno avuto notevole influsso gli ultimi scritti di sant'Agostino il quale, nella lotta antipelagiana, accettando la concentrazione antropologica di Pelagio, affer-

---

[16] Joseph Huby, *San Paolo. Epistola ai Romani*. Nuova edizione a cura del P. Stanislao Lyonnet S.J. del Pontificio Istituto Biblico, Studium, Roma 1961, 380 (438 nell'edizione francese). Lyonnet inserisce una nota per precisare che nella Lettera ai Romani questo linguaggio forense vendicativo si riferisce all'ira di Dio e non alla sua giustizia.

[17] Jürgen Werbick, *Soteriologia* (Giornale di Teologia 220), Queriniana, Brescia 1993, 301.

[18] Joseph Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 2017[22], 316.

ma ripetutamente che in Adamo tutti hanno peccato e che perciò Dio, a causa della sua giustizia, deve condannare tutti: tutta l'umanità è una massa di perdizione, una *massa damnata*:

> Ma la pena eterna sembra spietata e ingiusta all'umana conoscenza, perché nell'attuale inettitudine di defettibili conoscenze manca la conoscenza della sapienza sublime e illibata, con cui si può conoscere quale grande colpa è stata commessa con la prima trasgressione. Quanto più l'uomo aveva in Dio la felicità, con tanta maggiore empietà abbandonò Dio e si rese degno del male eterno perché distrusse in sé quel bene che poteva essere eterno. Da qui deriva tutta intera la massa dannata del genere umano, poiché colui che per primo commise la colpa fu punito in tutta la discendenza che in lui aveva avuto il rampollo. Perciò nessuno è liberato da questa giusta e dovuta pena, se non dalla misericordiosa e non dovuta grazia, e così il genere umano è ripartito in modo che in alcuni si manifesti ciò che consegue la grazia misericordiosa, in altri la giusta punizione[19].

Però sant'Agostino aggiunge che si addice all'imperscrutabile disegno di Dio che egli faccia delle eccezioni e per pura misericordia predestini una parte dell'umanità, alcuni eletti, alla beatitudine eterna, abbandonando gli altri alla perdizione. Poiché tutti hanno peccato, questo modo di agire non urta per nulla contro la giustizia.

> Questa è la predestinazione dei santi, nient'altro: cioè la prescienza e la preparazione dei benefici di Dio, con i quali indubbiamente sono liberati tutti quelli che sono liberati. E tutti gli altri dove sono lasciati dal giusto giudizio divino se non nella massa della perdizione? Dove sono stati lasciati gli abitanti di Tiro e di Sidone, che pure avrebbero potuto credere, se avessero visto quelle prodigiose manifestazioni di Cristo? Però a loro non era stato concesso di credere e quindi fu loro negato anche il mezzo di credere. Da ciò si vede che certuni hanno per natura fra le loro qualità spirituali un dono divino d'intelligenza per cui si muoverebbero verso la fede, se udissero parole o vedessero miracoli proporzionati alla loro mentalità; eppure, se per il superiore giudizio di Dio la predestinazione della grazia non li ha differenziati dalla massa

---

[19] Agostino, *De civitate Dei* XXI, 12 (trad. it. *La Città di Dio*, NBA V/3, Città Nuova, Roma 1991, 249-251).

> di perdizione, non sono impiegati per loro quelle parole e quei prodigi divini per mezzo dei quali potrebbero credere, udendoli e vedendoli personalmente. Nella stessa massa di perdizione furono lasciati anche i Giudei, che non poterono credere ai miracoli tanto grandi e splendidi compiuti al loro cospetto[20].

La dottrina della predestinazione di sant'Agostino non è mai stata adottata dalla Chiesa, ma la sua concezione dell'umanità come *massa perditionis*, *massa damnata* ha offuscato il modo di capire la volontà salvifica universale, il ruolo della libertà umana, e al posto della giustizia giustificante, salvante di Dio è stata messa una concezione giuridica, vendicativa della sua giustizia. Questo, osserva Walter Kasper, è un aspetto pesante dell'eredità che Agostino ha lasciato alla tradizione occidentale[21]. Più volte Agostino nei suoi discorsi e nei suoi scritti è stato il grande cantore dell'amore di Dio, della sua misericordia infinita. Basta ricordare due frasi: «Quanto amasti noi, Padre buono, che non risparmiasti il tuo unico Figlio, consegnandolo agli empi per noi! Quanto amasti noi»[22]; «Ora, qual è il motivo più grande della venuta del Signore se non quello di mostrare da parte di Dio l'amore che ha per noi, raccomandandocelo sommamente? Perché mentre eravamo ancora peccatori Cristo è morto per noi»[23]. È strano costatare che negli ultimi anni della sua vita questo grande vescovo sia arrivato a dire che Dio condannerà, come giusto giudice del mondo, gran parte degli uomini per la salvezza dei quali ha mandato il proprio Figlio.

---

[20] Agostino, *De dono perseverantiae* 14,35 (trad. it. *Il dono della perseveranza*, NBA XX, Città Nuova, Roma 1987, 353); sant'Agostino ritorna su questo pensiero nell'*Enchiridion de fide, spe et caritate* 8,27 (Trad. it. *Manuale sulla fede, speranza e carità*, NBA VI/2, Città Nuova, Roma 1995, 505-507).

[21] Cf. Kasper, *Misericordia*, 153-154.

[22] Agostino, *Confessiones* X,43,66 (trad. it. *Le Confessioni*, NBA I, Città Nuova, Roma 1965, 363).

[23] Agostino, *De catechizandis rudibus* 4,7 (trad. it. *Prima catechesi cristiana*, NBA VII/2, Città Nuova, Roma 2001, 195).

Interpretando superficialmente il pensiero teologico di sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109), lo schema della giustizia punitiva di Dio è stato adottato anche per interpretare la passione e morte di Gesù[24]: la sua croce è la manifestazione massima della giustizia di Dio che non ha voluto che il peccato rimanesse senza castigo, non lo ha voluto rimettere senza un risarcimento. Per essere giusto, Dio non può consentire che il suo onore sia defraudato, perciò deve imporre all'uomo una soddisfazione adeguata. La croce di Gesù è stata intesa come un conguaglio che ha ristabilito l'ordine violato, ha placato con una riparazione infinita la giustizia di Dio che è stata infinitamente offesa dall'uomo. Il sistema forense umano, applicato in maniera totalmente distorta a Dio in base al concetto della equivalenza giuridica, ha messo in una luce sinistra la sua immagine[25], ha fatto nascere la sensazione che Dio sia il Padre che dà, solo se è ripagato. Molti perciò non hanno più capito come si possa parlare dell'amore di Dio, del suo perdono gratuito. Tutta la vita e la predicazione di Gesù mostrano quanto sia errata questa interpretazione: egli è venuto a rivelare un Dio che ama il mondo con amore gratuito e dona il suo Figlio unigenito, perché tutti abbiano la vita eterna e l'abbiano in abbondanza (Gv 3,16; 10,10).

Partendo dalla concezione forense della giustizia di Dio, l'attesa del suo giudizio è diventata paura, la vita è stata vista come un cammino verso una verifica severa che mette angoscia, come sforzo per meritarsi la salvezza e allora si è stati portati a non pensarci o addirittura a sotterrare i talenti ricevuti. La giu-

---

[24] Per una presentazione della teoria anselmiana della soddisfazione cf. Walter Kasper, *Gesù il Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea 23), Queriniana, Brescia 1974, 306-310; Maurizio Flick – Zoltan Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica* (Biblioteca di teologia contemporanea 31), Queriniana, Brescia 1978, 133-137.

[25] Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 272.

stizia di Dio intesa in questo modo ha dato origine, più nella predicazione popolare che nei trattati teologici, alla mediazione di Cristo che impedisce la vendetta di Dio Padre, e talvolta alle preghiere alla Madonna perché trattenga il braccio irato del Padre che sta per colpire l'umanità peccatrice[26].

La concezione forense della giustizia di Dio sta all'origine della dottrina del limbo, introdotta per salvaguardare l'assoluta gratuità della salvezza e la necessità del battesimo; la dottrina del limbo ebbe una facile e notevole diffusione, perché evitava di considerare destinati alla dannazione eterna coloro che, come i bambini non battezzati, non sono responsabili di colpe personali gravi e salvava in qualche modo la volontà salvifica di Dio parlando di uno stato di felicità puramente naturale. In realtà questa dottrina lascia in ombra la volontà salvifica universale divina e in fondo ritiene che il peccato di Adamo sia più forte della redenzione operata da Cristo.

La concezione forense della giustizia di Dio ha contribuito a una presentazione distorta del purgatorio, percepito quasi come un campo di concentramento, predisposto nell'aldilà per l'espiazione delle pene meritate con i peccati veniali. Nell'Enciclica *Spe salvi* Benedetto XVI presenta, invece, il purgatorio con queste parole:

> Alcuni teologi recenti sono dell'avviso che il fuoco che brucia e insieme salva sia Cristo stesso, il Giudice e Salvatore. L'incontro con Lui è l'atto decisivo del Giudizio. Davanti al suo sguardo si fonde ogni falsità. È l'incontro con Lui che, bruciandoci, ci trasforma e ci libera per farci diventare veramente noi stessi. Le cose edificate durante la vita possono allora rivelarsi paglia secca, vuota millanteria e crollare. Ma nel dolore di questo incontro, in cui l'impuro ed il malsano del nostro essere si rendono a noi evidenti, sta la salvezza. È, tuttavia, un dolore beato, in cui il potere santo del suo amore ci penetra come fiamma, consentendoci alla fine di essere totalmente noi stessi e con ciò totalmente di Dio. Così si rende evidente anche la compenetrazione di giustizia e grazia

---

[26] Flick – Alszeghy, *Il mistero della croce*, 309.

> […]. Nel momento del Giudizio sperimentiamo ed accogliamo questo prevalere del suo amore su tutto il male nel mondo ed in noi. Il dolore dell'amore diventa la nostra salvezza e la nostra gioia. È chiaro che la «durata» di questo bruciare che trasforma non la possiamo calcolare con le misure cronometriche di questo mondo [...]. Il Giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia[27].

Insistendo sulla concezione forense della giustizia di Dio, il cristianesimo è caduto nel moralismo; ci si è dimenticati che il primo comandamento non dà anzitutto un ordine, ma è un invito a far memoria della storia della salvezza: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (Es 20,2; Dt 5,6). Il primo comandamento ci fa ricordare che la nostra vita è sempre anzitutto una risposta a quel Dio che si rivela donando anzitutto all'uomo vita e libertà. Proclamando il primo comandamento, Israele impara il primato della *confessio laudis* mediante la quale celebra con riconoscenza l'atto della sua nascita, proclama che la sua esistenza è un continuo miracolo, è un cammino pasquale, e sottolinea che la grazia precede sempre la legge. Se il cristianesimo è ridotto a moralismo, diventa difficile iniziare l'esame di coscienza generale e particolare nel modo suggerito da s. Ignazio di Loyola negli *Esercizi Spirituali*[28], cioè ringraziando Dio per il dono della vita e della fede, per i benefici di creazione e di redenzione con i quali ci ha colmato.

Molti hanno pensato, anche volendo distanziarsi dall'ebraismo, che il Dio dell'Antico Testamento è il Dio severo della giustizia, mentre il Dio del Nuovo Testamento, rivelato da Gesù Cristo, è il Dio della misericordia, dimenticando che Gesù ha portato a compimento la Legge e i Profeti e che Paolo afferma

---

27 Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi* 47 (in *EV* 24/1485). Sul tema del purgatorio cf. Joseph Ratzinger, *Escatologia: morte e vita eterna* (Piccola dogmatica cattolica 9), Cittadella, Assisi 1979, 227-241 (specialmente 238-240).

28 Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, nn. 43. 234a (trad. it. a cura di Pietro Schiavone, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1988[9], 69. 174-175).

che la manifestazione della giustizia di Dio, avvenuta in Gesù Cristo, è testimoniata dalla Legge e dai Profeti (Rm 3,21).

In molte persone sono nati dubbi, angoscia a proposito della loro salvezza, tormenti della coscienza, una grande paura dell'inferno e perfino la decisione di allontanarsi da Dio. In realtà queste dottrine o opinioni teologiche, derivate dal modo forense di intendere la giustizia di Dio, dimenticano che dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia (Rm 5,20), dimenticano che, se il male è un mistero, anche il bene è un mistero, però infinitamente più grande del male. Vengono alla mente le severe parole del Concilio Vaticano II: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione»[29], e le successive parole, ricche di speranza: «Cristo è morto per tutti (cfr. Rm 8,32) e la vocazione dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»[30].

3. La svolta nel Novecento

Finalmente nei primi decenni del Novecento, anche grazie al rifiorire degli studi biblici, patristici, e su Lutero[31], ci si rese con-

---

[29] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* 19, in *EV* 1/1375.

[30] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 22, *ivi*, 1389; il testo latino è più incisivo: dice *consocientur* (essere consociati) e non solo «venire a contatto».

[31] L'*École Biblique* di Gerusalemme fu fondata nel 1890 e il *Pontificio Istituto Biblico* di Roma nel 1909; gli studi su Lutero ricevettero notevole impulso dalla pubblicazione critica delle sue opere (Weimarer Ausgabe), che ebbe inizio nel 1883,

to che per comprendere la giustizia di Dio, il modo con cui lui è giusto in se stesso e quindi rende giusti quelli che credono in lui, occorre abbandonare la via delle categorie forensi, occorre superare il conflitto che molte volte nella teologia e nel linguaggio quotidiano è stato visto tra la giustizia di Dio e la sua misericordia, e bisogna invece percorrere la via indicata dalla rivelazione. Paolo, infatti, dice che la giustizia di Dio si rivela nel Vangelo (*apokalýptetai*: Rm 1,17), che si è manifestata (*pephanèrotai*: Rm 3,21) e quindi non dedotta, capìta, applicando a Dio lo schema forense della giustizia umana.

Noi riteniamo che una cosa o un comportamento siano giusti quando sono conformi alla norma, alle regole comunemente accettate. Pesi, misure sono detti giusti se corrispondono a convenzioni stabilite in un determinato ambiente. Ora, quando si tratta dell'identità di Dio e del suo comportamento, la norma con la quale lui deve confrontarsi non è altro che egli stesso, il modo con cui si è rivelato. Dio non è legato ad alcun diritto estraneo a lui, non è un magistrato che giudica secondo una legge a lui antecedente e ancor meno un funzionario che esegue gli ordini di un altro[32]. Per comprendere la giustizia di Dio sono stati perciò approfonditi alcuni nuclei fondamentali dell'Antico Testamento nei quali Dio rivela la sua identità. Mi soffermo su tre: la rivelazione del Nome di Dio, l'alleanza gratuita che Dio ha stipulato con il suo popolo, il senso dell'espressione «giustizia di Dio» (*ṣèdeq* e *ṣ^{e}daqàh*) nella Bibbia.

---

centenario della nascita del Riformatore, e dalla pubblicazione del suo *Commentario alla Lettera ai Romani* (una copia del manoscritto fu scoperta nella Biblioteca Vaticana nel 1899, mentre e il manoscritto originale fu scoperto nella Biblioteca statale di Berlino nel 1903 e fu pubblicato a Lipsia nel 1908).

[32] Kasper, *Misericordia*, 86. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 21, a.1 ad 2, afferma che «Dio è legge a se stesso» (*Deus autem sibi ipsi est lex*), e che la sua legge è la bontà.

4. La rivelazione del Nome di Dio

Conosciamo l'importanza che ha il nome nel mondo semitico: non è la semplice indicazione convenzionale di una persona, ma esprime una sua dimensione essenziale, chi è e che cosa è in grado di fare, il suo potere, la sua credibilità. Nelle religioni pagane la conoscenza del nome della divinità è il prerequisito per renderla, attraverso riti magici o sacrifici, strumento della volontà umana; nella Bibbia, invece, la conoscenza del nome di Dio non è il risultato della ricerca umana, ma è frutto della sua manifestazione gratuita, donata ai patriarchi e soprattutto a Mosè[33].

A proposito della rivelazione del nome di Dio, fatta a Mosè vicino al roveto ardente (Es 3,6-15), si possono fare alcune osservazioni.

Anzitutto, Dio si rivela come il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio che ha un nome soltanto in riferimento a coloro che ama, che non hanno patria e sono ovunque stranieri, il Dio che si nasconde e che nello stesso tempo si rivela nella storia dei suoi eletti (Es 3,6). Nel mondo antico il Dio di Israele è la sola divinità senza volto e senza figura, ma è anche la sola divinità che nella sua libertà si mette in relazione con il suo popolo e si prende cura di lui, anzitutto mediante la forza della sua parola e la sollecitudine del suo ascolto: è il Dio che parla e che ascolta.

In secondo luogo, Dio si è rivelato con le parole: «Io sono colui che sono» (Es 3,14). Il nome di Dio è stato collegato con il verbo «essere» (*hajàh*). Molte volte nella tradizione filosofica l'interpretazione del nome di Dio è stata fatta partendo dalla tradu-

[33] La bibliografia su questo argomento è vasta; per un primo orientamento cf. Jean-Luis Ska, «L'esodo, il nome di Dio e la storia d'Israele», in *Parola, Spirito e Vita* (= *PSV*) 47 (2003), 11-26, ripreso in Id., *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB, Bologna 2005, 315-330.

zione greca della Bibbia: «Io sono colui che è (*ho ôn*)». Dio è, in opposizione agli dèi che non esistono, sono niente. Secondo il testo ebraico, invece, Dio si è rivelato anzitutto come colui che c'è, che sta vicino, che si fa presente, che assiste, come ha fatto nella storia dei padri. Dietro le due interpretazioni sta la differenza che intercorre tra il pensiero greco e quello biblico. Per il pensiero greco Dio è l'essente, il principio eternamente esistente, l'*ipsum esse subsistens*. Il nome specifico di Dio esprime quindi la sua trascendenza: è l'essere, la realtà che determina tutte le cose e che nello stesso tempo, in quanto è l'essere stesso, è al di sopra di tutte le cose. Per la mentalità ebraica il verbo essere, in qualche modo evocato dalla rivelazione del nome del Signore, non significa semplicemente esistere, non indica un essere statico, ma un essere dinamico, un essere concretamente qui con noi e per noi. Il nome di Dio quindi è una promessa e una garanzia di fedeltà: Dio ha legato il suo essere, la sua storia alla storia del suo popolo. Caratteristica del Dio di Israele è camminare nella storia.

Le due interpretazioni, quella filosofica ed ebraica, non vanno contrapposte e prese come alternative. La concezione ebraica precisa che Dio rimane al di sopra di ogni caducità, ma che ha voluto entrare in relazione con il suo popolo, farsi suo garante: la solidità di Dio dà stabilità al suo popolo. Il Dio che "è" non è solo Dio in sé, ma è al contempo il Dio che aiuta. L'interpretazione greca del nome di Dio ci ricorda che l'essere, cioè la realtà più alta e ultima alla quale il pensiero umano può pervenire, e Dio, che è la realtà più alta della fede, non si contraddicono a vicenda. Pensiero e fede non sono la stessa cosa, ma non si oppongono. Non si può separare Atene e Gerusalemme, il Dio dei filosofi dal Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Se si sgancia il Dio della Bibbia dal Dio dei filosofi, la teologia corre il rischio di rinchiudersi in un ghetto. Oggi ci troviamo nella necessità di indagare come il Dio biblico possa essere il Dio dei filosofi, il Dio di ogni uomo e di ogni donna che vive sulla terra. La ricerca di una chiave che metta insieme

il linguaggio biblico e il linguaggio con cui l'uomo di ogni latitudine conosce il Mistero di Dio è qualcosa di decisivo per la situazione attuale[34]. È importante comprendere in che modo la concezione filosofica di Dio in quanto essere sussistente può essere precisata meglio alla luce della concezione biblica di Dio; Joseph Ratzinger osserva che al Dio dei filosofi la rivelazione biblica ha aggiunto due fondamentali completamenti: Dio non è isolato in se stesso, ma è soprattutto relazione; Dio non è puro pensiero, ma è amore[35].

In terzo luogo, Dio sul monte Oreb conserva il suo mistero, ma rivela il proprio nome a Mosè nel momento in cui lo manda a liberare il popolo dalla schiavitù:

> Il Signore disse: «Ecco, il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono. Perciò va'! Io ti *mando* dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!». Mosè disse a Dio: «Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?». Rispose: «Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho *mandato*: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: "Il Dio dei vostri padri mi ha *mandato* a voi". Mi diranno: "Qual è il suo nome?". E io che cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». E aggiunse: «Così dirai agli Israeliti: "Io-Sono mi ha *mandato* a voi"». Dio disse ancora a Mosè: «Dirai agli Israeliti: "Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha *mandato* a voi". Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione (Es 3,9-15).

Si può dire che la missione di Mosè è il luogo, il modo in cui Dio rivela se stesso. Vedendo come Mosè vede il suo popolo e ciò che compie per esso, al punto da stimare ricchezza mag-

---

[34] Sulla necessità e fecondità del dialogo tra filosofia e teologia circa l'Ente supremo o Dio cf. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 128-139; Kasper, *Misericordia*, 75-81; Carlo Maria Martini, *Il coraggio della passione. L'uomo contemporaneo e il dilemma della scelta*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2008, 22-24.

[35] Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 138.

giore dei tesori d'Egitto l'obbrobrio di Cristo (Eb 11,26), Israele può capire che l'identità del Dio che lo ha mandato consiste nella sua solidarietà con un popolo di oppressi per portare loro la salvezza. C'è un legame particolare tra il Dio d'Israele e l'esperienza della liberazione dall'Egitto. Dio proclama che il suo nome rimane legato per sempre a quell'avvenimento: «Questo è il mio nome per sempre, il titolo (alla lettera: il memoriale) con cui sarò ricordato di generazione in generazione» (Es 3,15). Il nome divino si identifica quindi con la sua volontà di scendere in mezzo al popolo per salvarlo. Dio rivela il suo nome quando per mezzo di Mosè scende a liberare, e con questo nome si rivela per sempre come amore che salva. Dio però non offre una salvezza già pronta, ma vuole coinvolgere le persone, in primo luogo Mosè, per renderle libere e quindi responsabili[36].

Con l'autore della Lettera agli Ebrei, possiamo parafrasare così il nome di Dio: «Dio stesso ha detto: *Non ti lascerò, non ti abbandonerò*» (Eb 13,5). Il nome di Dio è stato quindi percepito da Israele quasi come un mezzo sacramentale con il quale egli accompagna il suo popolo. Di conseguenza il nome di Dio è acclamato e invocato nei profeti e specialmente nei salmi: «Tu sei in mezzo a noi, Signore, il tuo nome è invocato su di noi, non abbandonarci!» (Ger 14,9); «Proteggili, perché in te si allietino quanti amano il tuo nome» (Sal 5,12); «Renderò grazie al Signore per la sua giustizia e canterò il nome di Dio, l'Altissimo» (Sal 7,18); «Rinfranca l'anima mia, mi guida per il giusto cammino a motivo del suo nome» (Sal 23,3); «Per il tuo nome, Signore, perdona la mia colpa, anche se grande» (Sal 25,11); «Aiutaci, o Dio, nostra salvezza, per la gloria del tuo nome; liberaci e perdona i nostri peccati a motivo del tuo nome» (Sal 79,9); «Ti loderò, Signore, mio Dio, con tutto il cuore e

[36] Ska, «L'esodo, il nome di Dio e la storia d'Israele», 20-22.

darò gloria al tuo nome per sempre, perché grande con me è la tua misericordia: hai liberato la mia vita dal profondo degli inferi» (Sal 86,12-13). L'*Hallèl* egiziano, cantato durante il *sèder* pasquale, inizia con queste parole: «Lodate, servi del Signore, lodate il nome del Signore. Sia benedetto il nome del Signore, da ora e per sempre. Dal sorgere del sole al suo tramonto sia lodato il nome del Signore» (Sal 113,1-3).

5. L'alleanza donata da Dio al suo popolo (Es 19,1-8; 24,1-11)

La giustizia di Dio esprime un rapporto che può essere inteso correttamente solo partendo dalla realtà dell'alleanza[37]. Quando la Bibbia presenta la relazione di Dio con gli uomini, ricorre spesso a immagini e a modelli desunti dal mondo familiare (padre, sposo) o dall'esperienza politica e sociale. Un modello politico, sociale molto ricorrente è quello dell'alleanza. Il termine *b^e^rìt* ricorre quasi 300 volte nell'Antico Testamento e viene tradotto in italiano con le parole alleanza, patto, testamento. Forse sarebbe meglio tradurlo con il termine impegno. L'alleanza è atto di solidarietà, di amicizia, un impegno reciproco di collaborazione. Dio è stato sperimentato da Israele anzitutto come il Dio dell'alleanza. Dio non si è limitato a sottrarre gli Israeliti alla persecuzione del faraone, per abbandonarli poi a se stessi. La liberazione dall'Egitto (Es 1-15) è stata operata da Dio in funzione dell'alleanza sul Sinai (Es 19-24), perché solo come popolo libero e adulto Israele può aderire responsabilmente al patto offerto da Dio.

Per capire l'alleanza offerta da Dio a Israele, si può leggere in controluce una delle pagine più drammatiche della Bibbia.

---

[37] Per una introduzione alla teologia dell'alleanza cf. Antonio Bonora, «Alleanza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 21-35; André Wénin, «Alleanza», in Romano Penna – Giacomo Perego – Gianfranco Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 24-31.

> Nacas l'Ammonita si mosse e pose il campo contro Iabes di Gàlaad. Tutti i cittadini di Iabes di Gàlaad dissero allora a Nacas: «Fa' un patto con noi e ti saremo sudditi». Rispose loro Nacas l'Ammonita: «A queste condizioni farò un patto con voi: possa io cavare a tutti voi l'occhio destro e porre tale gesto a oltraggio di tutto Israele» (1Sam 11,1-2).

Sul Sinai, invece, Dio si è offerto gratuitamente al suo popolo come alleato buono e affidabile, gli ha proposto un rapporto gratuito, perenne di amicizia, di aiuto e di collaborazione. Lì Dio è intervenuto, ha donato al popolo per così dire un altro occhio, perché, a cominciare da Mosè, potesse vedere in qualche modo colui che è l'Invisibile (Eb 11,27), potesse leggere e vivere in modo nuovo la sua storia; così Dio è diventato per sempre il Dio di Israele e Israele è diventato il suo popolo. Da allora Dio ha impegnato il suo amore, la sua potenza, la sua vigilanza, la sua sollecitudine, la sua fermezza per educare Israele e salvarlo. Dio continua a dare gratuitamente tutto il suo amore a Israele e vuole che Israele viva solo per lui, appartenga interamente a lui, perché gli idoli sono visibili e toccabili, ma sono incapaci di offrire amore e libertà al suo popolo.

Sul Sinai l'alleanza è stata accolta da Israele anzitutto come ascolto della parola di Dio (Es 19,3-8). Il Signore non dà prima di tutto ordini, ma elenca ciò che ha fatto in favore di Israele: lo ha salvato dall'Egitto sollevandolo su ali di aquila, con sicurezza e con cura potente, con un volo misterioso; ha portato Israele non principalmente sul monte Sinai, ma a sé, per un rapporto personale. La vera terra promessa è l'intimità con Dio. Poi il Signore fa la sua proposta condizionale: se ascolteranno e custodiranno le sue parole, gli Israeliti saranno sua proprietà personale, regno di sacerdoti, nazione santa, popolo consacrato al suo servizio nella vita quotidiana, scelto per testimoniarlo nella storia agli altri popoli. Mediante la sua parola, Dio bussa al cuore dell'uomo e attende. Israele sa che il Dio che gli propone un nuovo statuto è il Signore che gli ha dato la libertà e gli permette di agire da persona adulta. Il popolo risponde con la sua adesione: ricordando ciò che il

Signore ha fatto, si impegna a osservare le parole ricevute da Dio come dono. L'alleanza è descritta come iniziativa di Dio e la collaborazione dell'uomo è presentata anzitutto come ascolto e custodia della sua parola. L'alleanza è un dialogo bilaterale, amicale di Dio con il suo popolo, perciò assomiglia molto a un patto nuziale. Il salmista commenta: «Beata la nazione che ha il Signore come Dio, il popolo che egli ha scelto come sua eredità» (Sal 33,12). Il Concilio Vaticano II presenta così l'alleanza amicale di Dio con gli uomini:

> Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, il Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della natura divina. Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé[38].

Dopo il rinnovo della promessa di esecuzione e di ascolto della parola di Dio, l'alleanza è stata accolta da parte degli Israeliti anche con un rito di sangue (Es 24,3-8). Mosè versa sull'altare metà del sangue degli animali, immolati come sacrificio di comunione, e asperge con il rimanente sangue il popolo dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!» (Es 24,8). L'alleanza diventa un patto di sangue. Lo stesso sangue, in parte versato sull'altare e in parte usato per aspergere il popolo, unisce Dio e Israele. Dio e Israele diventano consanguinei, membri della stessa famiglia, in profonda comunione di vita. I profeti esprimeranno questa comunione con la metafora sponsale. La comunione di vita costituisce il cuore dell'alleanza e la caratterizza come realtà salvifica, come opera dell'amore fedele del Signore. In virtù dell'alleanza conclusa con il rito di consanguineità Dio assume nei confronti di Israele il diritto

---

[38] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* 2, in *EV* 1/873.

e il compito di redentore (*goʾèl*). La sua funzione era nota nel diritto familiare o tribale biblico: il redentore era il parente più stretto che poteva e doveva intervenire per ristabilire un diritto, per riscattare la proprietà o la libertà di un membro della sua famiglia o della sua parentela in difficoltà. Con l'alleanza Dio diventa il redentore, il parente prossimo che per diritto e dovere di fedeltà interviene a difendere la libertà al suo popolo e impedirne l'alienazione. Dio tratta Israele come il suo parente, sente il dovere di liberarlo, perché Israele non ha nessun altro che lo aiuti. Dio non è redentore perché salva, ma salva perché è redentore.

Infine, Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani salgono sul monte, vedono il Signore, mangiano e bevono alla sua presenza (Es 24,1-2.9-11). L'alleanza è sperimentata e celebrata come banchetto di comunione con il Signore, come una relazione tra il Signore e i suoi amici ospiti, da lui invitati a mangiare alla sua mensa, a sperimentare la sua regalità salvifica. Vedere il Signore e mangiare alla sua presenza significa far parte della famiglia di Dio, ricevere da lui il cibo per vivere e ricevere da lui anche l'autorità e il compito di diventare suoi testimoni.

L'alleanza è ascolto della parola di Dio, dono che rende consanguinei con lui, banchetto di comunione con lui; è quindi il fondamentale evento di comunione tra Dio e l'uomo. L'iniziativa è sempre di Dio: egli offre per puro amore e gratuitamente liberazione, sicurezza nel presente, certezza per il futuro; in una parola offre la vita. È facile vedere come questi tre aspetti dell'alleanza giungano al loro vertice nella celebrazione dell'eucaristia che è costituita dall'ascolto della parola, dalla liturgia sacrificale e da quella di comunione; per noi cristiani è il sacramento della nuova alleanza.

Il senso dell'alleanza è riassunto stupendamente in questo impegno solenne di Dio: «Camminerò in mezzo a voi, sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,12). Espressioni

analoghe di mutua appartenenza tra Dio e Israele ritornano altre volte nell'Antico Testamento e sono ricordate da Paolo: «Noi siamo il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: *Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo*» (2Cor 6,16). Dio è il Signore che ha in mente il suo popolo, che lo porta nel suo pensiero e nel suo cuore, lo ama, gli parla, lo assiste, gli domanda ascolto e servizio, si lascia invocare. Dio cammina in mezzo al suo popolo, sia quando il popolo ne è cosciente, sia quando lo dimentica, in tutte le sue situazioni. Dio vuole il bene, la salvezza, la pace del suo popolo, sta dalla sua parte in ogni circostanza e contro tutto ciò che lo affligge o lo minaccia. Dio non si vergogna che Israele, così com'è, con i suoi limiti, sia il suo popolo.

Sul Sinai Israele ha capito che può gioire per la giustizia fedele di Dio, può invocarla e può anche protestare, quando Dio gli sembra un alleato quasi distratto, quando per così dire lascia languire i suoi alleati, come Giobbe, su un mucchio di letame.

Diventando la comunità (*qahàl*) del Signore, Israele diventa anche una comunità di fratelli e sorelle che hanno tutti la stessa dignità. Secondo una bella tradizione rabbinica Dio ha stipulato sul Sinai non una sola alleanza, ma seicentomila alleanze, una con ogni adulto presente. Un'altra tradizione rabbinica corregge: sul Sinai sono state stipulate non seicentomila alleanze, ma seicentomila al quadrato, perché ognuno accettando l'alleanza con Dio è entrato in alleanza con tutti gli altri membri del popolo[39]. Dall'alleanza con Dio nascono quindi anche nuovi rapporti all'interno del popolo di Israele, basati sulla giustizia vicendevole, sulla solidarietà, sul vivere con gli altri e per gli altri, superando l'individualismo. Per questo Dio si rivolge al popolo sia alla seconda persona singolare, sia alla

[39] Armido Rizzi, *Esodo. Un programma teologico-politico*, Edizioni Cultura della pace, S. Domenico di Fiesole 1990, 33.

seconda plurale, con il «tu o con il «voi». Questo fa riflettere su che cosa significa per la Bibbia anche la giustizia umana, dare a ciascuno il suo: quelle che noi chiamiamo opere di misericordia, dalla Bibbia sono considerate anzitutto opere di giustizia[40].

6. L'alleanza tradita e rinnovata (Es 32.34)

Dopo l'impegno di una relazione fedele con Dio, dopo averlo accolto consapevolmente come unico Signore della loro vita, gli Israeliti, proprio nello stesso luogo e dopo breve tempo, infrangono l'alleanza nelle sue fondamenta (Es 32). Non riconoscono il Signore come l'unico Dio che li ha liberati. Il racconto del vitello d'oro esprime la coscienza che nemmeno la generazione che visse personalmente la liberazione dall'Egitto fu capace di una vera alleanza con Dio. Il patto è stato infranto, il che non significa che non c'è più: è come un matrimonio entrato in crisi, ma che non è annullato. Dipende da che cosa fanno i due contraenti. Dopo l'adorazione del vitello d'oro Israele fa una nuova grande esperienza: quella del perdono divino. Comprende che alla rottura del patto il Signore, anche per intercessione di Mosè, contrappone il suo rinnovamento. L'alleanza rinnovata è donata a un popolo di peccatori perdonati, è il frutto della fedeltà misericordiosa di Dio e non solo della sua solidarietà con un popolo di oppressi. Con l'alleanza rinnovata Israele scopre di essere un popolo dalla dura cervice e che il Signore è un Dio giusto, perché è fedele al suo patto, alla sua identità: è misericordioso e pietoso (Es 34,6).

Nell'arca dell'alleanza non sono conservate le tavole della legge date originariamente da Dio: quelle sono state infrante

[40] Gesù chiede ai discepoli che la loro giustizia superi quella degli scribi e dei farisei (Mt 5,20), quella dei pagani e dei pubblicani (Mt 5,43-48; Lc 6,31-36).

da Mosè. Nell'arca dell'alleanza Israele conserva le tavole del decalogo che Dio ha dato dopo il peccato, accompagnandole con le celebri parole:

> Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione (Es 34,6-7).

È il patto che gli ebrei chiamano «l'alleanza dei tredici attributi»[41], dai quali emerge che Dio ama con fedeltà e che rivela la sua gloria nel perdono. Paradossalmente l'adorazione del vitello d'oro ha permesso a Dio di rivelare meglio che la sua alleanza è fatta di fedeltà gratuita, di amore originario, di misericordia o compassione viscerale non solo verso un popolo di schiavi, ma verso un popolo di peccatori. L'amore di Dio è analogo a quello della madre derubata del proprio figlio. Qui emerge che in Dio giustizia e misericordia non si contraddicono a vicenda, ma sono le due facce del suo amore, della sua iniziativa liberante che è chiamata anche elezione. La giustizia di Dio equivale a salvezza, a perdono. Il punto d'incontro tra giustizia e misericordia sta nel fatto che Dio soffre davanti al fallimento della sua creatura e si offre per ripristinare il rapporto di amicizia originario. Proprio dopo il peccato, la giustizia di Dio diventa quasi «una morsa che abbraccia» e garantisce l'intera azione della salvezza divina[42]. La sua giustizia è la necessaria espressione del suo amore che si esprime nel perdono, anche se in questo modo Dio si espone al rischio di non essere capito. Questo eccesso di perdono e di rischio trova la sua compiuta epifania in Gesù, che è la giustizia di Dio (1Cor 1,30; Rm 5,7-8).

---

[41] Alberto Mello, «Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (Es 34,6-7)», in *PSV* 29 (1994), 37-50.

[42] Walter Eichrodt, citato da W. Mann, «Giustizia», in Heinrich Fries (a cura di), *Dizionario Teologico*, I, Queriniana, Brescia 1968^{2}, 744.

Dio rimane imperscrutabile ma, in base all'alleanza donata, tradita e rinnovata, la certezza che percorre tutta la storia d'Israele è la giustizia di Dio. La giustizia è la proprietà fondamentale di Dio, ma occorre concepirla partendo dal suo amore. La giustizia che si fa amore e misericordia è specifica di Dio. Occorre andare oltre l'immagine di un Dio irato e punitore, che è quasi la proiezione della cattiva coscienza del peccatore. Dio è il Dio fedele (Is 65,16; il Dio dell'*amen* dice il testo ebraico). «Riconosci dunque il Signore, tuo Dio: egli è Dio, il Dio fedele» (Dt 7,9).

> *El ne'eman*, «Dio è fedele»: a chi, a che cosa? Possiamo dare due risposte, che poi sono una sola. Fedele a se stesso che ha giurato ai padri, ossia fedele al patto in cui si è impegnato sin da Noè, e poi quando ha chiamato Abramo e gli ha promesso che sarebbe diventato una benedizione (Gen 12,2-3); e fedele all'uomo, al quale continua a offrire ciò che ha promesso. Il contenuto di questa promessa è l'elezione e la liberazione dall'Egitto, due categorie "pasquali" che operano per tutti e per sempre. Ma, se volessimo risalire più indietro, scopriremmo che la fedeltà di Dio si inscrive quasi necessariamente nella sua scelta originaria di creare l'uomo a propria immagine. L'immagine divina impressa nell'uomo è come un appello al suo amore: egli non può (se così è lecito esprimerci) voltare la schiena alla propria immagine[43].

7. La giustizia di Dio nei profeti e nei salmi

La giustizia di Dio è nominata di frequente nei profeti e nei salmi, e dopo quanto è stato detto sul Nome di Dio e sull'alleanza, è logico che indichi sempre la fedeltà di Dio a se stesso, alle sue promesse. Ci limitiamo alla lettura di alcuni testi.

Michea presenta l'esodo dall'Egitto con queste parole: «Popolo mio, ricorda le trame di Balak, re di Moab. Ricordati di quello che è avvenuto da Sittìm a Gàlgala, per riconoscere le vittorie del Signore» (Mi 6,5). Il testo ebraico dice «per riconoscere *le*

[43] Paolo De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon, Magnano (VC) 1992, 99-100.

giustizie del Signore»; la *Bibbia di Gerusalemme* commenta: «Le giuste opere del Signore sono i grandi avvenimenti della storia santa, con i quali il Signore ha mantenuto i suoi impegni d'alleato. Siccome l'alleanza stessa viene dall'iniziativa divina, questa "giustizia" è pura grazia». Analogo è il commento della *TOB*: «Le giustizie del Signore rappresentano le azioni con le quali egli ha manifestato, davanti al suo popolo, la sua giustizia, cioè, nella prospettiva biblica, la fedeltà alle sue promesse di salvezza. È tutta l'epopea dell'esodo che viene qui evocata». L'intervento salvifico del Signore che ha liberato Israele dall'Egitto e lo ha condotto nella terra di Canaan era dovuto alla promessa contenuta nell'alleanza (Es 20,1). Dio, adempiendola, è stato fedele alla sua promessa, cioè giusto. L'imperativo «ricorda» non si riduce solo a richiamare alla memoria quell'evento storico passato, ma è un invito a rivivere la sua attualizzazione, a partecipare nuovamente al dono salvifico della giustizia di Dio.

Il ritorno di Israele dall'esilio, cioè la salvezza di Israele mediante un secondo esodo, è annunciato più volte nel libro di Isaia come frutto della giustizia di Dio. Dio è giusto perché mantiene la parola data e salva il suo popolo da quella situazione di morte. «Non temere, perché io sono con te; non smarrirti, perché io sono il tuo Dio. Ti rendo forte e ti vengo in aiuto e ti sostengo con la destra della mia giustizia» (Is 41,10). «Faccio avvicinare la mia giustizia: non è lontana; la mia salvezza non tarderà. Io porrò in Sion la salvezza, a Israele darò la mia gloria» (Is 46,13); «La mia giustizia è vicina, si manifesterà la mia salvezza (Is 51,5); «Osservate il diritto e praticate la giustizia, perché la mia salvezza sta per venire, la mia giustizia sta per rivelarsi» (Is 56,1). L'esperienza dell'esilio portò con sé un ampliamento universalistico del concetto di giustizia di Dio: il Dio dell'alleanza è il Signore del mondo intero e il ritorno dall'esilio manifesta la sua sovranità sul cosmo: «Stillate, cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia; si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia» (Is 45,8).

Il libro di Daniele nella difficile epoca di Antioco IV Epifane pone sulle labbra del popolo perseguitato questa preghiera penitenziale: «Signore, secondo la tua giustizia, si plachi la tua ira e il tuo sdegno verso Gerusalemme» (Dn 9,16). La traduzione precedente approvata dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 1971 diceva «secondo la tua misericordia». La *Bibbia di Gerusalemme* commenta: «Alla lettera: *secondo le tue giustizie*, cioè in nome della giustizia manifestata negli atti con i quali tu hai "fatto giustizia" al tuo popolo».

Anche nei salmi la giustizia di Dio non è mai collegata con la retribuzione o con i meriti dell'orante, ma indica sempre la fedeltà di Dio a se stesso, l'attività con la quale dona al suo popolo i beni promessi, la sua volontà salvifica. Lo stretto parallelismo che talvolta si riscontra tra la giustizia di Dio e la sua bontà (*ḥèsed*) o la sua salvezza sottolinea in modo chiaro questo dato: «Egli ama la giustizia e il diritto; dell'amore del Signore è piena la terra» (Sal 33,5); «L'amore del Signore è da sempre, per sempre su quelli che lo temono, e la sua giustizia per i figli dei figli» (Sal 103,17); «Giusto è il Signore in tutte le sue vie e buono in tutte le sue opere» (Sal 145,17). Coloro che invocano o lodano Dio, dalla sua giustizia si attendono liberazione, vita, salvezza. Ecco qualche esempio: «In te, Signore, mi sono rifugiato, mai sarò deluso; difendimi per la tua giustizia» (Sal 31,2); «La mia lingua mediterà la tua giustizia, canterà la tua lode per sempre» (Sal 35,28); «Per la tua giustizia, liberami e difendimi, tendi a me il tuo orecchio e salvami» (Sal 71,2); «Il Signore ha fatto conoscere la sua salvezza, agli occhi delle genti ha rivelato la sua giustizia. Egli si è ricordato del suo amore, della sua fedeltà alla casa di Israele» (Sal 98,2-3); «Signore, ascolta la mia preghiera, porgi l'orecchio alla mia supplica, tu che sei fedele, e per la tua giustizia rispondimi» (Sal 143,1); «Per il tuo nome, Signore, fammi vivere, liberami dall'angoscia, per la tua giustizia» (Sal 143,11); «Diffondano il ricordo della tua bontà immensa, acclamino la tua giustizia» Sal 145,7).

Quando è nel peccato, l'orante chiede a Dio che intervenga, in nome della sua giustizia, cioè della sua fedeltà, a perdonarlo, a sbarrare la strada al male; quando sperimenta il perdono, l'orante esalta la giustizia di Dio perché sa che è una giustizia salutare: «Liberami dal sangue Dio, Dio mia salvezza, la mia lingua esalterà la tua giustizia» (Sal 51,16). Il perdono trasforma il peccatore in evangelizzatore della giustizia di Dio. Sant'Anselmo afferma che Dio è giusto in corrispondenza a se stesso e alla sua bontà: «Quando perdoni i peccati, sei giusto; a te, infatti, questo si addice. E ciò è quello che si dice nel Sal 30 (31): "Nella tua giustizia liberami"»[44].

Significativa è l'imprecazione che il salmista pronuncia nei confronti di coloro che lo insultano, che hanno messo veleno nel suo cibo e lo hanno dissetato con l'aceto; dopo aver invocato che si offuschino i loro occhi, che il loro accampamento sia desolato, che la loro tenda sia senza abitanti, l'orante chiede a Dio uno sbocco terribile: «non possano appellarsi alla tua giustizia» (Sal 69,28). L'orante domanda che i suoi oppressori siano esclusi, scomunicati dalla giustizia di Dio, non giungano a vederla, non possano entrare in essa (*et non intrent in iustitiam tuam* traduce la volgata). La giustizia di Dio è intesa come l'ambito, la sfera dell'azione salvifica per l'uomo; entrare in questo ambito significa avere salvezza; esserne esclusi significa, come dice subito dopo questo orante, essere cancellati dal libro dei viventi.

8. La giustizia di Dio è la sua fedeltà salvifica

La giustizia di Dio non va collegata con l'idea di diritto o di castigo, ma «consiste nell'adempimento delle sue promesse; nelle nostre lingue può essere tradotta con liberazione, fedel-

[44] Anselmo d'Aosta, *Proslogion* 10, citato da Lyonnet, *Storia della salvezza*, 30.

tà, benignità, salvezza, pace, felicità, ecc.»[45], con «essere fedele alla comunità/essere salutare»[46]. «La giustizia di Dio è la fedeltà costante ed amorosa che Dio serba nei confronti dei suoi alleati e che si svela nella loro liberazione e nella loro protezione»[47], «è prima di tutto una qualità personale divina che comporta salvezza e amore, è la realtà stessa di Dio»[48]. La giustizia di Dio ha quindi un carattere dinamico, salvifico, benevolo, corrisponde al regno di Dio, ai suoi progetti di bene, al suo agire affidabile[49], è sinonimo di altri atteggiamenti divini assolutamente positivi, come la grazia, la misericordia, l'amore. Questi atteggiamenti sono chiamati giustizia per il motivo dell'alleanza alla quale Dio rimane fedele. Grazie all'alleanza, la giustizia di Dio sta alla base della salvezza e della sua misericordia.

L'amore pertanto non è un correttivo della giustizia ma, al contrario, è l'anima e l'adempimento della giustizia; la misericordia non contraddice la giustizia di Dio, ma sta piuttosto al suo servizio. «Bisogna concepire la giustizia di Dio partendo dalla sua misericordia. La misericordia è la giustizia specifica di Dio. Questo fu il riconoscimento fondamentale che stette alla base dell'accordo sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa cattolica e i luterani»[50].

Comprendiamo, a questo punto, perché Paolo riassumendo il tema della Lettera ai Romani usi il sintagma «giustizia di

---

[45] Franz Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, PIB, Romae 1960, 684.

[46] Klaus Koch, «Tsdq», in E. Jenni – K. Westermann (a cura di) *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Vol. II, Marietti, Casale Monferrato (AL), 1982, 456**.**

[47] Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume I (1-50)*, EDB, Bologna 1981, 682.

[48] Ravasi, *Il libro dei Salmi*, *Volume II (51-100)*, 44.

[49] Erich Zenger, *Salmi. Preghiera e poesia. 1. Col mio Dio scavalco muraglie*, Paideia, Brescia 2013, 85.

[50] Kasper, *Misericordia*, 137.

Dio» e non ricorra ad altre espressioni (misericordia, bontà, amore di Dio) che secondo noi sarebbero di più immediata comprensione. Nella prima parte della Lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36) Paolo vuole anzitutto celebrare l'amore gratuito di Dio e la sapienza con cui lo realizza nella storia per mezzo di Gesù Cristo. Già nel saluto iniziale l'apostolo si rivolge ai cristiani di Roma ricordando quello che per lui è il loro titolo più bello: «a quanti sono in Roma, *amati da Dio*» (Rm 1,7). È l'unica volta che nell'epistolario paolino viene dato questo titolo ai cristiani. L'amore fedele di Dio è il Vangelo che Paolo sente l'urgenza di annunciare. Questo amore di Dio è ricordato con entusiasmo altre due volte in questa Lettera: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato» (Rm 5,5); «Io sono persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,35).

Dopo aver esposto che cosa ha operato l'amore di Dio, divenuto manifesto in Gesù Cristo, l'apostolo conclude la prima parte della Lettera ai Romani con una grande dossologia (Rm 11,33-36). In essa celebra anzitutto la profondità della ricchezza, della sapienza, della conoscenza Dio; poi pone tre domande sapienziali retoriche: «Chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo tanto da riceverne il contraccambio?» (Rm 11,34-35). Infine proclama i tre orizzonti relazionali di Dio: «Da lui, per mezzo di lui, e per lui sono tutte le cose» (Rm 11,36); a lui, quindi, appartiene la gloria nei secoli dei secoli. Paolo scrive ai cristiani di Roma perché tengano desta la convinzione che Dio ama gli uomini con il suo amore paradossale e che conosce le vie per manifestare il suo amore indicibile a ogni persona, per attirarla a sé e condurla alla salvezza. L'apostolo non vuole stabilire subito che l'uomo deve essere misericordioso, amorevole, ma vuole che l'uomo, prima di ogni suo agire eti-

co, si renda conto che è reso giusto davanti a Dio, è accolto da lui, avvolto gratuitamente dalla sua fedeltà. L'apostolo si mette in sintonia con il pensiero dell'Antico Testamento e fa sue le parole del salmista: «Verrò a cantare le imprese del Signore Dio: farò memoria della tua giustizia, di te solo» (Sal 71,16). Sapendo che «la fede viene dall'ascolto» (Rm 10,17), Paolo inizia la Lettera ai Romani ricorrendo al sintagma giustizia di Dio, che ritiene particolarmente adatto a rivelare l'identità e il comportamento di Dio nei confronti degli uomini[51].

Introducendo la seconda parte della Lettera ai Romani (Rm 12,1-15,13), quella esortativa o paracletica, dove parla del culto esistenziale dei cristiani e dell'amore vicendevole, Paolo farà, invece, appello alla misericordia di Dio: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio» (Rm 12,1).

9. Ira di Dio e giustizia di Dio: il genere letterario del *rîb*

La Bibbia celebra con entusiasmo il mondo buono, creato dal Dio buono; presenta l'uomo come immagine di Dio e Israele come la sua eredità, la pupilla dei suoi occhi. Però nessuno ha parlato delle colpe di Israele e degli individui più apertamente della Bibbia, sottolineando la responsabilità umana. Molte volte la Bibbia parla dell'ira, dell'indignazione di Dio per la situazione di peccato in cui il suo popolo si mette: egli minaccia di castigarlo o addirittura lo castiga (basta pensare al dramma dell'esilio). Nell'Antico Testamento i passi in cui si dice che Dio prova piacere o gioia per gli uomini sono meno di quelli in cui si parla della sua collera. Non c'è libro che non parli dell'ira di Dio, di solito suscitata dall'infedeltà, dall'idolatria degli uomini, dal loro tradimento dell'alleanza[52].

---

[51] Romano Penna, *Lettera ai Romani. Vol. I: Rm 1-5. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2004, 150-151.

[52] Erich Zenger, *Salmi. Preghiera e Poesia. 2. L'aurora voglio destare*, Paideia, Brescia 2013, 151-152.

Il tema dell'ira di Dio è sviluppato anche nel Nuovo Testamento: Paolo, dopo aver annunciato il Vangelo della giustizia salvifica di Dio (Rm 1,17), parla subito e a lungo dell'ira di Dio: «Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia» (Rm 1,18-3,20). Di fronte a questa presentazione di un Dio irato avvertiamo un certo disagio, però è necessario resistere alla tentazione di considerarla superata. Occorre invece cercare di capire se è possibile conciliare la giustizia o fedeltà di Dio con la sua ira, se l'ira di Dio si contrappone alla giustizia di Dio o se in realtà è un suo aspetto, un suo momento che sottintende una finalità salvifica.

Per comprendere la Scrittura, in modo particolare in che cosa consista l'ira di Dio e in che rapporto stia con la sua giustizia e la sua misericordia, è di grande aiuto conoscere la procedura del *rîb* o della controversia bilaterale. Questa importante chiave interpretativa è stata proposta nel 1964 da John Vella, è stata ripresa da Luis Alonso Schökel, ed è stata approfondita specialmente da Pietro Bovati e da alcuni suoi discepoli[53].

Il *rîb* ha luogo quando chi ha subito un'ingiustizia o si trova di fronte a un comportamento riprovevole non ricorre a un giudice, perché vuole evitare la condanna del colpevole e cerca invece la sua conversione, ha l'intento di perdonare, di riannodare i rapporti, di portare l'interlocutore a una maturazione, alla conversione. Questa procedura è stata usata in Israele soprattutto nell'ambito familiare: un padre, un marito,

[53] John Vella, *La giustizia forense di Dio* (Supplementi alla Rivista Biblica 1), Paideia, Brescia 1964; Luis Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera* (Studi Biblici 8), EDB, Bologna 1982, 211-245; Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta biblica 119), PIB, Roma 1986; Mario Cucca – Benedetta Rossi – Salvatore Maurizio Sessa, *«Quelli che amo io li accuso». Il* rîb *come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi (Os 11,1; Ger 13,1-13; Gv 15,1-11/Ap 2-3)*. Prefazione di Pietro Bovati, Cittadella, Assisi 2012. Nella presentazione del *rîb* mi riferisco in gran parte agli scritti di questi autori.

un fratello (pensiamo a Giuseppe) che è o si ritiene offeso intraprende un'azione per portare l'altro familiare o gli altri familiari a ripristinare la relazione di amore.

Noi talvolta pensiamo che perdonare sia non tenere in considerazione il male ricevuto, rinunciare alla punizione, lasciarsi guidare dalla generosità e annullare ogni risentimento verso chi ha sbagliato, far finta di niente, passare sopra. Ma questo lascia l'autore del peccato in balìa del proprio male e può quindi diventare una connivenza con l'ingiustizia. Il *rîb* ci ricorda che l'accusa, l'intervento nei confronti di colui che compie il male, sono necessari per ristabilire o per tener viva una dinamica di amore capace di generare conversione e perdono. Il *rîb* non va visto come un'alternativa alla giustizia, ma come suo vertice, perché si fa carico di colui che è colpevole, della sua crescita, ha lo scopo di porre fine a ciò che non può essere tollerato.

Dio non può approvare il peccato, però si mette dalla parte dell'uomo peccatore ricorrendo al *rîb*. Dopo il peccato, Dio cerca l'uomo, interviene anche con parole e azioni forti per aiutarlo ad aprire gli occhi, a rientrare in se stesso e a far ritorno al suo abbraccio paterno. Mediante il *rîb* Dio rivela il suo «no» al male morale, in cui l'uomo si pone, e spezza lo schema concettuale aristotelico del «primo motore immobile», indifferente a ciò che avviene nel mondo.

> È spiritualmente disastrosa l'idea che si è diffusa nella visione corrente dell'esistenza cristiana, secondo la quale quando pecchiamo Dio si allontana da noi. Come se succedesse una specie di eclissi di Dio. Non può essere! Al contrario: è necessario affermare che quando pecchiamo Dio si getta al nostro collo. Dio non ci lascia, Dio aumenta il suo amore per noi. Dio spande la sua tenerezza, Dio ci fa segno, Dio ci supplica di aprire gli occhi, di ritornare in noi stessi[54].

[54] José Tolentino Mendonça, *Padre Nostro che sei in terra. Per credenti e non credenti*, Qiqajon, Magnano (BI) 2013, 57.

Alla base del *rîb* c'è pure la convinzione che il riconoscimento del proprio peccato non trova la sua origine nell'introspezione, nell'autoanalisi psicologica dell'uomo, ma è dono di Dio. Nessun uomo può dire da solo che cos'è il peccato, per il semplice fatto che lui stesso è nel peccato. Nel cuore del malvagio c'è «l'oracolo del peccato, perché egli s'illude con se stesso nel non trovare la sua colpa e odiarla. Rifiuta di capire, di compiere il bene» (Sal 36,2-3). Dio manda i profeti proprio per denunciare che il popolo ha trasgredito l'alleanza, anche se tante volte Israele cerca di mascherare la trasgressione o di coprirla con atti rituali di fedeltà esterna. I profeti annunciano che Dio interviene, anche con il suo castigo, per far riflettere l'uomo e per salvarlo.

La procedura del *rîb* è caratterizzata da una forte passione comunicativa, perché vuole portare il colpevole a riconoscere non solo la verità, ma soprattutto l'amore di chi lo rimprovera e lo sta accusando. Dio si presenta come il padre o lo sposo che interviene con parole forti, piene di calore, di compassione, di collera; fa minacce forti, spesso oggi ritenute scandalose e quindi normalmente omesse dalla liturgia. Il *rîb* è un grido di denuncia, ma che non si conclude con la rinuncia[55]. Mosso dal suo amore paterno, Dio interviene anche con castighi che non sono fine a se stessi, ma che fanno parte di un cammino educativo di purificazione, cercano di smascherare l'orgoglio del suo popolo, di portarlo a prendere coscienza del male compiuto e soprattutto della permanenza dell'amore di Dio che vuole rimettere in piedi l'alleanza. L'ira di Dio è il suo zelo per ristabilire la giustizia, esprime l'indignazione, la non indifferenza, la sofferenza, la sollecitudine per la situazione in cui l'uomo mette se stesso e gli altri con il peccato, è quindi anche rivelazione della compassione divina non solo verso chi sbaglia, ma anche verso gli oppressi. Per le vittime del male

---

[55] Luis Alonso Schökel, *Dio Padre. Meditazioni bibliche*, Edizioni ADP, Roma 1994, 34.

l'ira di Dio è addirittura oggetto di desiderio, e di lode.

La giustizia salvifica di Dio non esclude quindi la sua ira, il suo intervento giudicante, che può giungere fino alla punizione. È l'amore che spinge Dio all'accusa, al castigo; questo però non è fine a se stesso e ancor meno è una specie di vendetta; nella sua ira Dio non domanda mai un risarcimento, ma chiede e spera che il peccatore si ravveda. Dio, che è amore onnipotente, non si impone, ma vuole svegliare la coscienza del colpevole, vuole sollecitare la sua collaborazione per riportarlo a giuste relazioni, alla vita.

Tutti siamo peccatori, ma «il *dies irae* non può essere il giorno finale della storia; il verdetto di condanna esteso a tutti non può costituire la suprema rivelazione del Padre della vita»[56]. Prima di concludere la requisitoria del *rîb* Dio proclama sempre parole di tenerezza, di perdono, di promesse. Promette una nuova alleanza, resa possibile dallo Spirito che suscita il consenso amoroso e fedele del popolo all'amore di Dio. Solo alla luce del *rîb* si comprende perché i profeti annuncino la sventura su Israele e sull'umanità, ma al tempo stesso annuncino ai medesimi destinatari la consolazione, la possibilità di un rinnovamento, la pace[57].

Il genere letterario del *rîb* innerva gran parte della rivelazione biblica, dalla Genesi all'Apocalisse. Dopo il loro peccato Dio scende nel giardino e dialoga con Adamo ed Eva per portarli al ravvedimento (Gen 3,8-24); mosso dal suo amore il Risorto detta le Lettere alle sette Chiese dell'Apocalisse per rafforzarle e anche per rimproverarle, bussando infine alla porta in attesa di essere pienamente accolto (Ap 2-3). Accenniamo a due esempi di *rîb*: le parole di Dio e Adamo ed Eva dopo la loro caduta e il messaggio del profeta Osea.

---

[56] Pietro Bovati, «Giudizio», in *Temi teologici della Bibbia*, 623.

[57] Bovati, *ivi*, 625.

a. Il *rîb* in Genesi 3

Siamo soliti dire che la giustizia è rendere a ciascuno il suo. Il *suum*, il vero volto, la vera identità di Adamo e di Eva, anche dopo il peccato, è essere persone create a immagine e somiglianza di Dio. Adamo ed Eva hanno rifiutato di essere creature, cioè originati da Dio, e diventano ribelli. Subito dopo la loro caduta, Dio interviene e fa giustizia. Questa non consiste nel condannare a morte l'uomo e la donna, come aveva minacciato (Gen 2,17), ma nel cercarli con affetto, con premura, per far loro capire il male compiuto e portarli a pentimento. La giustizia di Dio si manifesta nel suo tentativo di dialogare con l'uomo, di interrogare il suo cuore. Dio è giusto perché crede nell'uomo e vuole riaverlo. Dio non forza l'uomo, ma mostra di credere nella sua capacità di comprendere la negatività del male e di convertirsi al bene. Per aiutare l'uomo in questo cammino di conversione Dio dà delle sanzioni pedagogiche. Le sentenze sulla fatica del lavoro, sul dolore che comporta la maternità, sul rischio del predominio di un coniuge nella vita della coppia, non sono punizioni per i colpevoli, ma interpretano la disarmonia che è entrata nel mondo col peccato, portando con sé per l'uomo e per la donna sofferenza e morte. Più che di punizione da parte di Dio nei confronti della donna e dell'uomo, è meglio parlare di una sua istruzione, cioè di spiegazione del senso della vita, che va vista come cammino di conversione.

Nonostante la non ammissione della loro colpa, Dio non abbandona l'uomo e la donna, non li maledice, ma si mette accanto a loro nella lotta contro il serpente, contro il male, contro la falsa sapienza: Dio promette che la stirpe della donna schiaccerà il capo al serpente (Gen 3,15). Sentendo questo annuncio, questo «protoevangelo», Adamo è talmente certo della misericordia divina che dà alla sua donna il nome di «Eva» (*ḥawwàh*) che la caratterizza come madre, capace di trasmettere la vita (Gen 3,20). Il nome della donna non è

«madre dei mortali», ma «madre di tutti i viventi». L'uomo e la donna devono ritornare alla polvere, ma possono riconoscere che, nonostante il peccato, il loro futuro è aperto alla vita, non alla morte. Con avvilimento reciproco si percepiscono nudi, privi di protezione. Il Signore, però, non li caccia nudi dal giardino, ma con grande premura li riveste di tuniche di pelli e così ridà a entrambi la dignità di persona (Gen 3,21). La nudità dell'uomo e della donna, cioè la loro debolezza, la loro caduta, viene avvolta dalla giustizia, dalla fedeltà di Dio con le tuniche, che sono l'indumento caratteristico dei sacerdoti (Es 28-29), perché possano fare della loro esistenza un culto a Dio. Rivestendo l'uomo e la donna, Dio fa capire di essere giusto perché per lui ogni uomo e ogni donna sono più grandi, più preziosi dei loro limiti e dei loro peccati. È inesatto quindi dare al capitolo 3 della Genesi, come tante volte avviene, il titolo: «La caduta», omettendo di evidenziare la fedeltà di Dio, il suo impegno di salvezza[58].

b. Il *rîb* nel profeta Osea

Il libro del profeta Osea può essere suddiviso in tre parti che hanno in comune lo schema del *rîb*. «Nel libro di Osea "l'ira di Dio" rientra fra le asserzioni centrali, non diversamente da quanto accadrà più tardi nella Lettera ai Romani»[59]. Dio denuncia il peccato del suo popolo e annuncia la sua ira e il suo castigo. Israele non si converte o lo fa in forma superficiale e passeggera; allora in maniera inaspettata emerge la decisio-

---

[58] Correttamente Enzo Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Qiqajon, Magnano (VC), 1994², 197 introduce la spiegazione di Gen 3,14-24 con il titolo «Le conseguenze del peccato e la fedeltà di Dio».

[59] Norbert Lohfink, «Osea e l'ira. Alcune indicazioni per la lettura del libro di Osea», in Id., *All'ombra delle tue ali. Meditazioni sull'Antico Testamento*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002, 154.

ne unilaterale da parte di Dio di restare giusto, fedele al suo amore: egli abbandona l'ira e decide di usare la misericordia. Il mutamento dell'agire divino non è provocato dal cambiamento della condotta di Israele, ma ha solo nella giustizia o fedeltà di Dio la motivazione e l'origine: egli ama Israele di un amore gratuito e fedele. Nelle tre parti del libro di Osea questa fedeltà è prospettata con tre immagini: Dio è lo sposo (Os 1-4), è il genitore (padre/madre: Os 4-11), è il medico (Os 12-14).

I primi tre capitoli di Osea sono dominati dalla vicenda personale del profeta e dal suo matrimonio, immagine del rapporto tra Dio e Israele[60]. Come Osea è abbandonato dalla sposa che si prostituisce, così il Signore è abbandonato da Israele che si rivolge ad altre divinità. Dio è lo sposo tradito, ma non rassegnato, perché è sposo innamorato, che continua ad amare. Già san Girolamo si chiedeva perché, se tutto è finito, lo sposo comincia un dibattito. La decisione del Signore di ripudiare la sposa non è definitiva perché Dio fa di tutto per ricondurre la sposa a sé. Dio medita una strategia pedagogica. Prima impedisce alla sposa di incontrare i suoi amanti e così cerca di farla tornare indietro (Os 2,8-9). Poi Dio decide di ritirare tutti i suoi cibi e di denudarla (Os 2,11-15). Le minacce di punizione rivelano in realtà il desiderio di riconquistare la sposa, la volontà di riconciliazione. Dio sa che Israele non è capace di abbandonare le divinità, ma sa che nemmeno lui è capace di rinunciare alla sua sposa e allora decide di cambiare e di corteggiarla di nuovo (Os 2,16-25). Agli annunci di minacce non segue la loro esecuzione, ma seguono le parole della seduzione divina,

---

[60] Per questa riflessione sul profeta Osea, oltre al testo citato di Norbert Lohfink, ho utilizzato il commento di Jörg Jeremias, *Osea*, Paideia, Brescia 2000 e gli studi di Gianfranco Ravasi, «Amore e conoscenza in Osea», in *PSV* 18 (1988), 9-19; Donatella Scaiola, «"Io sono Dio e non un uomo" (Os 11,1)», in *PSV* 59 (2009), 77-93; Valentino Bulgarelli, «Il matrimonio di Osea (Os 1-3)», in *Parole di Vita* 54 (2009/1), 23-30; Michelangelo Priotto, «La "conversione" di Dio (Os 11)», *ivi*, 31-37; Giuseppe De Carlo, «L'amore gratuito quale base della relazione Dio-Israele (Os 2.11.14)», in *PSV* 75 (2017), 51-73.

inattesa e quasi irrazionale. Il Signore si confessa incapace di affidare all'ira la propria ultima parola e si rende disponibile a trasformare il suo intervento su Israele da castigo in presenza misericordiosa. Per tre volte Dio parla di un nuovo matrimonio con Israele: «Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella benevolenza, ti farò mia sposa nella fedeltà e tu conoscerai il Signore» (Os 2,20-21). Il verbo *ʾeràs* (sposare) è impiegato solo per lo sposalizio con una vergine. Dio supera il passato peccaminoso della sposa e le fa il dono di una nuova innocenza, della purezza originaria: ripristina in lei l'identità perduta, la trasforma in vergine. Dio dà il dono nuziale alla sposa, descritto con cinque termini che racchiudono l'essenza degli attributi divini: la giustizia e il diritto, cioè la salvezza e un retto ordinamento sociale, l'amore e la benevolenza, cioè l'atteggiamento benevolo di Dio che cementa quell'unione, la fedeltà che è come l'*amen* finale sottoscritto dallo sposo. Con questi doni Dio offre a Israele se stesso, la capacità di imitarlo con una fedeltà reciproca.

In Os 4-11 assistiamo nuovamente alla lotta in Dio tra l'ira e l'amore fedele:

> Ascoltate la parola del Signore, o figli d'Israele, perché il Signore è in causa con gli abitanti del paese. Non c'è infatti sincerità né amore, né conoscenza di Dio nel paese. Si spergiura, si dice il falso, si uccide, si ruba, si commette adulterio, tutto questo dilaga e si versa sangue su sangue. Per questo è in lutto il paese e chiunque vi abita langue, insieme con gli animali selvatici e con gli uccelli del cielo; persino i pesci del mare periscono (Os 4,1-3).

A Israele mancano la fedeltà, l'amore, la conoscenza di Dio e gli abitanti compiono tutto ciò che è vietato nel decalogo. Dio interviene con durezza per fedeltà al suo ruolo paterno. Annuncia che la sua ira esploderà in modo irrevocabile. Le minacce di Dio si prolungano e si intensificano:

> Ma nessuno accusi, nessuno contesti; contro di te, sacerdote, muovo l'accusa. Tu inciampi di giorno e anche il profeta con te inciampa di notte e farò perire tua madre (Os 4,4-5). Tutti hanno peccato contro

> di me; cambierò la loro gloria in ignominia (Os 4,7). Sono stati infedeli verso il Signore, generando figli bastardi: la nuova luna li divorerà insieme con i loro campi (Os 5,7). Ma io sarò come una tignola per Èfraim, e come un tarlo per la casa di Giuda (Os 5,12). Perché io sarò come un leone per Èfraim, come un leoncello per la casa di Giuda. Io li sbranerò e me ne andrò, porterò via la preda e nessuno me la toglierà (Os 5,14). Dovunque si rivolgeranno stenderò la mia rete contro di loro e li abbatterò come gli uccelli dell'aria, li punirò non appena li udrò riunirsi. Disgrazia per loro, perché si sono allontanati da me! Distruzione per loro, perché hanno agito male contro di me! (Os 7,12-13). E poiché hanno seminato vento, raccoglieranno tempesta (Os 8,7). Dovranno tornare in Egitto (Os 8,13). Per la malvagità delle loro azioni li scaccerò dalla mia casa, non avrò più amore per loro (Os 9,14-16). (Israele) sarà portato esule in Assiria (Os 10,6). Come Salmàn devastò Bet-Arbèl nel giorno della battaglia in cui la madre fu sfracellata sui figli, così sarà fatto a te, casa d'Israele, per la tua enorme malvagità (Os 10,14-15).

Prima di mettere in atto i castighi minacciati, improvvisamente Dio si ferma a ricordare la storia dell'uscita d'Israele dall'Egitto. La interpreta come un atto gratuito del suo amore, come un'elezione, una chiamata alla condizione di figlio. Dio ha liberato Israele dalla situazione di schiavo, dalle pretese del faraone, e lo ha chiamato, costituito suo figlio (Os 11,1). A questa cura paterna Israele ha risposto con l'ingratitudine, la ribellione del figlio che ha voluto delle divinità secondo i propri gusti e ha messo la sua fiducia in Baal, dio della fecondità, e nell'alleanza con le nazioni straniere (Os 11,2).

Prolungando la metafora genitoriale, Dio evoca con tre verbi tutto il suo amore paterno e materno verso Israele: ha insegnato a Israele a fare i primi passi verso la libertà, gli ha mostrato il proprio affetto, con un impeto di amore lo ha preso in braccio, lo ha sollevato fino alla sua guancia per dargli affetto e sicurezza, si è chinato su di lui con premura per dargli da mangiare e per proteggerlo nel cammino (Os 11,3-4). Eppure l'amore di Dio per il suo popolo sembra inutile: Israele non conosce, non comprende la cura del Signore nei propri confronti (Os 11,3b).

Di fronte a questa ripetuta infedeltà il Signore non può rimanere indifferente: l'amore paterno lo spinge a contrastare il

peccato del popolo con il castigo, con un antiesodo, questa volta non verso l'Egitto, ma verso l'Assiria (Os 11,5-6), perché al tempo del profeta è l'Assiria che minaccia il regno di Israele. L'Assiria, come l'Egitto, è il luogo dell'antisalvezza, paragonabile alla morte. Siccome non vuole ritornare a Dio, Israele ritornerà in una terra straniera. La violenza non risparmierà le città e i loro abitanti (Os 11,5-6).

Sembra che sul momento Dio voglia attenersi alla giustizia forense, umana:

> Se un uomo avrà un figlio testardo e ribelle che non obbedisce alla voce né di suo padre né di sua madre e, benché l'abbiano castigato, non dà loro retta, suo padre e sua madre lo prenderanno e lo condurranno dagli anziani della città, alla porta del luogo dove abita, e diranno agli anziani della città: «Questo nostro figlio è testardo e ribelle; non vuole obbedire alla nostra voce, è un ingordo e un ubriacone». Allora tutti gli uomini della sua città lo lapideranno ed egli morirà. Così estirperai da te il male, e tutto Israele lo saprà e avrà timore (Dt 21,18-21).

Dopo l'emanazione della sentenza ci si aspetterebbe la sua esecuzione che però non c'è. Il processo viene sospeso. Dio giunge a una costatazione: Israele è incapace di accogliere l'invito alla conversione, Dio sa che il suo popolo non si corregge, non sa guardare in alto (Os 11,7). Le minacce e i castighi non possono ottenere il frutto sperato. Allora in Dio avviene qualcosa di imprevisto, di impensabile; si sente spinto a cambiare strategia. Sa che il suo popolo non si corregge e Dio quasi si scusa della propria debolezza e con un monologo stupendo dischiude i sentimenti più intimi del suo cuore: «Come potrei abbandonarti, Èfraim, come consegnarti ad altri, Israele? Come potrei trattarti al pari di Adma, ridurti allo stato di Seboìm?». Con questa serie di domande commoventi, appassionate con le quali si rivolge a Israele, il Signore dichiara di non poter annientare il suo popolo. Poi prosegue: «Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione» (Os 11,8). La traduzione dei due ultimi verbi è piuttosto minimizzante; il verbo ebraico *hapàk* (di solito indica il crollo

di una casa o di una città) dice non solo che il cuore di Dio si commuove, ma che si capovolge, si rivolta, sobbalza, e il verbo *kamàr* dice che il suo intimo si eccita di compassione, perché la risposta di pentimento da parte di Israele non arriva.

Abbiamo qui una delle presentazioni più forti e più sconvolgenti di Dio: è il padre che narra quella che possiamo chiamare la sua «conversione», il suo autocontrollo: la sua giustizia paterna lo fa passare dalla collera alla volontà di salvezza. Egli sa che Israele è come il bambino che ha bisogno della tenerezza, della pazienza infinita del padre e della madre. Dio sta lottando con se stesso, perché come padre non può rimanere indifferente di fronte al peccato del suo popolo. Il cuore di Dio sa che l'unico modo per contrastarlo è passare dalle minacce, dalla collera al perdono. Quando l'ira di Dio sta per divampare, in realtà prevale in lui la giustizia, la fedeltà alla sua paternità. In Dio sta avvenendo una «capriola di cuore»[61]. Il sovvertimento non raggiunge Efraim, perché prima agisce nel cuore di Dio: egli prova un «tuffo al cuore»[62], perché è il Padre fedele. Non riesce a sentirsi offeso dal peccato del suo popolo, ma rimane fedele alla propria identità, al proprio nome, alla propria paternità; capovolge la propria ira, la getta via, e dal castigo passa alla misericordia.

Dio giustifica, per così dire, il proprio comportamento; la motivazione che egli dà sta nell'abisso della sua identità: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Èfraim, perché sono Dio e non un uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò a te nella mia ira» (Os 11,9). Dio rinuncia all'uso della forza o alla rivendicazione dei propri diritti. Manifesta il diritto alla gratitudine per il suo amore, ma poi dichiara di amare generosamente, senza aspettarsi niente per sé. Il suo amore non può essere messo in discussione: Dio non è

[61] Jeremias, *Osea*, 210.

[62] Alonso Schökel, *Dio Padre*, 53.

un uomo che nella sua fragilità si lascia andare alla collera o ricorre alla giustizia retributiva, per essere risarcito, ma è il Dio della giustizia, della fedeltà. È un'affermazione stupenda che apre uno spiraglio sulla fedeltà, sulla giustizia di Dio che va al di là di ogni attesa umana.

Il Signore vive come una lotta interiore per far combaciare la giustizia e l'amore. Nella sua giustizia Dio trattiene la sua ira: sa che deve fare i conti con la debolezza dell'uomo e quindi passa a una decisione nuova, illogica dal punto di vista della giustizia forense umana, ma perfettamente logica dal punto di vista della giustizia di Dio, cioè della fedeltà a se stesso, delle relazioni familiari. Essendo Dio e non un uomo, il Signore non può permettere che il suo amore, la sua fedeltà, la sua paternità sia condizionata dalla risposta dell'uomo. È proprio il dramma del peccato che illustra fin dove giunge la giustizia paterna di Dio: invece della «giusta» ritorsione, il Signore opera gesti creativi che rigenerano il suo popolo e ripristinano l'alleanza. Il Dio della perfetta giustizia, della perfetta fedeltà, si converte a un gesto di gratuita compassione e così manifesta come sia estremo, divino, l'atto del perdono. Questa confessione di Dio è il cardine teologico del libro di Osea: l'unico fondamento della salvezza di Israele è la giustizia fedele di Dio.

L'esperienza della paternità di Dio diventa per Israele esperienza della sua santità. Dio ribadisce la propria santità, cioè l'assenza in lui di limiti e di male, ma per affermare che essa non lo allontana dal popolo peccatore. La santità di Dio è la sua radicale alterità rispetto agli uomini, ma questa alterità non implica una distanza dagli uomini, bensì una comunione profonda ed efficace con loro. La santità non allontana Dio dal popolo peccatore, ma lo spinge ad avvicinarsi ad esso per prendersene cura per aiutarlo a vincere il male; Dio è così santo da essere geloso, suscettibile di ira, ma è anche così santo da essere fedele nella sua insondabile giustizia e libertà. L'apparente contraddizione tra l'amore e la giustizia di Dio sta proprio

nell'abisso del suo amore fedele: «Se siamo infedeli, lui rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (2Tm 2,13).

Riflettendo sul messaggio del profeta Osea, il cardinale Carlo Maria Martini scrive:

> Non di rado, guardando la nostra storia e la storia di tante persone, ci accorgiamo che permane, spesso nell'inconscio o nel fondo della coscienza, un concetto errato di Dio: Dio come colui che punisce, esige, castiga. C'è chi per tutta la vita non riesce a liberarsi da tale immagine incombente di un Dio pronto solo a punire. Un'immagine che riflette un innato senso della giustizia, e però non riflette adeguatamente la giustizia di Dio che si mostra primariamente nella misericordia[63].

Osea conclude la seconda parte del suo libro affermando che da un estremo all'altro della terra Dio lancia il ruggito leonino della sua identità, della sua giustizia; è un grido che permette al popolo di sentire l'attrattiva di questo Dio, di tornare a lui, di diventare quello che Dio aveva sognato che fosse: figlio che si lascia amare dal Padre e che a suo volta lo ama (Os 11,10-11)[64].

Anche nella terza parte del libro di Osea (Os 12-14) Dio accusa Israele e minaccia i suoi castighi. Si sente «come un'orsa privata dei figli» (Os 13,8), è preso dalla collera, perché il suo amore è stato tradito. La ferita nell'amore provoca l'ira di Dio; quanto più forte è la ferita, tanto più forte è la sua ira: l'ira di Dio è il segno del suo amore. Dio soffre non solo o non tanto perché vede le sofferenze del popolo, ma perché è privato dei suoi figli, abbandonato da loro. Dio ama talmente il suo popolo da non poter stare senza di lui. L'amore di Dio è, in definitiva, non solo un amore di benevolenza (soffre perché il popolo soffre), ma è soprattutto un amore di sussistenza (soffre perché è privato del suo popolo). Il popolo è la vita di Dio, è la sua gioia. Per questo, alla fine Dio non dà sfogo alla sua ira, non lascia

---

[63] Carlo Maria Martini, «L'amore ricco di misericordia. *Lectio divina* alle parrocchie di Malnate», in Id., *Ricominciare dalla Parola. Discorsi, interventi, lettere e omelie 2001*, EDB, Bologna 2002, 270.

[64] Scaiola, «Io sono Dio e non un uomo», 93.

che le sue minacce si realizzino: si può dire che senza il suo popolo lui si sentirebbe «orfano».

Sembra che Israele abbia capito la lezione: promette un culto fatto di lode, di gratitudine e di non aspettare la salvezza dalle nazioni straniere (Os 14,1-4). A questo punto Dio interviene come medico. Dopo aver fatto passare il suo popolo attraverso il Mar Rosso, Dio si era definito così: «Io sono il Signore, colui che ti guarisce» (Es 15,26). Dio è medico, salvatore, colui che guarisce l'infedeltà del popolo e che quindi per fedeltà al suo ruolo allontana la propria ira (Os 14,5). Guarire il popolo è attuare la giustizia, la salvezza. La guarigione del popolo è accompagnata da una nuova creazione, caratterizzata dalla stabilità e dalla fecondità (Os 14,6-9).

Un versetto sapienziale, aggiunto dal redattore[65], conclude il libro di Osea, invitando il lettore a comprendere le vie di Dio, cioè il suo amore gratuito: «Chi è saggio comprenda queste cose, chi ha intelligenza le comprenda; poiché rette sono le vie del Signore, i giusti camminano in esse, mentre i malvagi v'inciampano» (Os 14,10). Sembra che Dio rinunci a essere giusto e svenda la sua misericordia, ma in realtà egli concede il perdono, senza attendere la conversione del popolo, proprio perché è giusto, fedele a se stesso e per rendere possibile il ritorno del popolo all'alleanza. L'agire divino è misterioso da comprendere, ma è giusto perché percorre vie diritte, sensate, salvifiche, dettate da un amore appassionato, viscerale, imprevedibile. Il messaggio di Osea risulta stupefacente, anzi al limite del credibile. Se Dio è l'essere perfettissimo, al quale non manca nulla, come può aver bisogno del suo popolo, quindi di ciascun uomo, per la sua gioia? Occorre accettare con gratitudine questa rivelazione che verrà proclamata in pienezza da Gesù.

---

[65] Roberto Vignolo, «La finale di Os 14,10: sapienza, profezia e storia di salvezza», in *PSV* 48 (2003), 89-109.

c. Il *rîb* negli altri profeti

Osea apre il libro dei Dodici profeti, ne costituisce, per così dire, il primo capitolo: proclama un annuncio dirompente che i profeti successivi ampliano e completano. Anch'essi parlano dell'ira di Dio, ma soprattutto della «capriola del suo cuore». Basta ricordare quanto scrive Gioele: «Laceratevi il cuore e non le vesti, ritornate al Signore, vostro Dio, perché egli è misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore, *pronto a ravvedersi riguardo al male*» (Gl 2,13). Il comportamento di Dio che Gioele annuncia al popolo eletto, Giona lo deve estendere anche agli altri popoli e proprio questo ha causato la fuga e il lamento del profeta: «Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore e che *ti ravvedi riguardo al male minacciato*» (Gio 4,2). Michea esclama: «Quale dio è come te, che toglie l'iniquità e perdona il peccato al resto della sua eredità? Egli non serba per sempre la sua ira, ma si *compiace di manifestare il suo amore*. Egli tornerà ad avere pietà di noi, calpesterà le nostre colpe. *Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati*» (Mi 7,18-19).

Il *rîb* costituisce un modulo fondamentale della profezia di Isaia: le dure parole di minaccia che Dio rivolge fin dall'inizio al suo popolo vanno lette non come un verdetto di condanna, ma come un addolorato ammonimento che si prefigge la conversione di Israele, il ripristino della fedeltà all'alleanza. Questo messaggio è particolarmente chiaro in Is 54,1-10[66]. Il profeta riprende il tema della sponsalità e afferma che Israele è come una sposa abbandonata e sterile, a causa della sua infedeltà. Dio le rivolge ripetuti imperativi di gioia, la invita ad abbandonare il timore e la vergogna; poi fa una specie di esame di coscienza e subito annuncia la propria conversione:

[66] Su Is 54,1-10 cf. Horacio Simian-Yofre, *Testi isaiani dell'Avvento. Esegesi e liturgia* (Studi biblici 29), EDB, Bologna 1996, 151-157.

all'ira segue la compassione, la promessa di affetto, di alleanza:

> Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti raccoglierò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te.[…] Ora giuro di non più adirarmi con te e di non più minacciarti. Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace, dice il Signore che ti usa misericordia (Is 54,7-11).

Dio non può prolungare la sua ira e interviene con il suo affetto perenne. Per quattro volte proclama la sua identità: dice il Signore (v. 1), dice il tuo Dio (v. 6), dice il tuo redentore, il Signore (v. 8), dice il Signore che ti usa misericordia (v. 11). E al centro Dio dà la motivazione del suo amore fedele: lo sposo di Israele è Dio, il Signore e non un uomo: «Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo d'Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» (Is 54,5). La promessa di fedeltà del Signore è senza limiti ed è accompagnata dal giuramento, quindi per la sposa c'è la possibilità di riprendere un cammino di amore sponsale.

Sempre ricorrendo al modulo del *rîb*, Geremia annuncia che, quando le minacce non ottengono il risultato desiderato, Dio non abbandona Israele, ma cambia il proprio atteggiamento: «Non è un figlio carissimo per me Èfraim, il mio bambino prediletto? Ogni volta che lo minaccio, me ne ricordo sempre con affetto. Per questo il mio cuore si commuove per lui e sento per lui profonda tenerezza» (Ger 31,20). Frutto di questa commozione di Dio è la promessa di una nuova alleanza (Ger 31,31-34). Con il rinnovamento dell'alleanza, Israele ridiventa la sposa del Signore e madre feconda.

Ezechiele rilegge tutta la premura che Dio ha avuto per Israele fin dalla sua nascita usando una celebre allegoria: paragona il popolo a una bambina di origini umili, che è stata rifiutata dai propri genitori e che è stata esposta in aperta campagna. La sua sopravvivenza dipese dal Signore che è passato, ha visto, ha avuto compassione, ha provato un fremito di fronte alla

sofferenza di chi stava morendo. La bambina è cresciuta e il Signore è passato di nuovo e si è innamorato di lei. L'ha fatta bella, l'ha adornata con vesti e gioielli preziosi. Israele non ha percepito la gratuità di questo amore, ben presto si è lasciato andare al degrado morale ed è diventato la sposa infedele, concedendosi a ogni passante. Il marito ha deciso di ripudiarla, di farla restare come nubile o vedova, sola e senza figli.

Ma quando ci si aspetterebbe l'esecuzione del giudizio, della punizione, il Signore interviene e dice che non può dimenticare la sua alleanza; perciò decide di dare a Israele una nuova occasione di amore, perché comprenda ciò che è bene:

> Hai disprezzato il giuramento infrangendo l'alleanza. Ma io mi ricorderò dell'alleanza conclusa con te al tempo della tua giovinezza e stabilirò con te un'alleanza eterna. [...] Io stabilirò la mia alleanza e tu saprai che io sono il Signore, perché te ne ricordi e ti vergogni e, nella tua confusione, tu non apra più bocca, quando ti avrò perdonato quello che hai fatto (Ez 16,60.62-63).

Ancora una volta ci viene detto che l'infedeltà della sposa ha cambiato lo sposo. Egli diventa trasgressore della stessa legge (Ger 3,1) e torna a sposare per sempre colei che lo aveva tradito.

Ricorrendo al *rîb*, i profeti non smentiscono il male, non lo nascondono, ma annunciano che, quando tutto sembra dominato dal male, si può aprire la teofania dell'amore fedele di Dio. Solo la fedeltà di Dio a se stesso, al suo amore rende possibile la conversione dell'uomo, lo può portare al pentimento, alla convinzione che il perdono e la salvezza non sono un diritto meritato, ma vanno sempre accolti come dono.

> Per quanto possa sembrare paradossale, l'esperienza del male ci rimanda a un amore e a un amore gratuito, senza motivo apparente. L'esperienza del male opera come una purificazione radicale di tutta un'ansia retributiva, di tutto un desiderio di ricompensa e ci spalanca le porte della gratuità di una relazione. Impariamo così ad amare Dio per se stesso, ad amarlo per ciò che egli è, e non per quello che ci dà[67].

---

[67] Tolentino Mendonça, *Padre Nostro che sei in terra*, 144.

Dio non teme di essere considerato paradossalmente un Dio ingiusto. Questo cambiamento di decisione, da parte di Dio può destare il nostro stupore. Se vogliamo insistere sulla immutabilità di Dio, restiamo con un'idea molto povera di lui. Se invece leggiamo con semplicità la Bibbia, vediamo che Dio pensa, ha sentimenti, ama profondamente, va in collera per i peccati del suo popolo, cambia le sue decisioni, si pente (Gen 6,6; Gdc 2,18; 1Sam 15,11; 2Sam 24,16; Ger 18,8; Am 7,6; Gio 3,9). La Bibbia ci dice che la coerenza di Dio non viene meno, che la sua ira è in sinergia con la sua giustizia e si trasforma in misericordia. Egli sarà sempre lo stesso (Is 46,4), nel senso che resta irremovibile nel suo progetto di salvezza, e proprio per questo è pronto, per così dire, a cambiare i modi dei suoi interventi, ma solo per migliorare quel progetto di salvezza, mai per cancellarlo. Emerge sempre che la giustizia di Dio consiste nell'onnipotenza del suo amore e che per lui amare significa far vivere.

10. Gesù in croce manifesta il volto visibile della giustizia di Dio

Anche per l'apostolo Paolo la giustizia di Dio indica la sua amorosa azione salvifica, diventata pienamente efficace attraverso la croce e la risurrezione di Gesù Cristo. Dopo aver detto che tutta l'umanità si trova in una situazione di peccato e sta sotto l'ira di Dio, Paolo scrive ai Romani:

> Ora invece, indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla Legge e dai Profeti: giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. È lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù (Rm 3,21-26).

Abbiamo qui l'unico passo paolino in cui la morte e la risurrezione di Gesù sono presentate non in esplicita connessione con l'amore di Dio, come ad esempio in Rm 5,5-8; 8,32-39; Ef 1,6; 2,4, ma con la sua inaudita giustizia. Da ciò risalta ancora una volta come la giustizia e l'amore di Dio abbiano un rapporto di mutua inclusione. La giustizia di Dio è inseparabile dalla sua azione giustificatrice o salvifica verso chiunque creda in Cristo. La croce di Cristo manifesta la giustizia di Dio perché è il segno della sua fedeltà illimitata nei confronti dell'umanità peccatrice. Nella croce del Figlio è Dio stesso che con un eccesso del suo amore assume le conseguenze dei peccati commessi dagli uomini, dà loro il perdono e la forza di vivere liberi dal peccato, dalla paura della morte, dalla legge. Commentando Rm 3,25-26, san Tommaso dice:

> (L'apostolo) mostra che mediante la remissione dei peccati viene manifestata la giustizia di Dio, sia che venga intesa come la giustizia con cui egli è giusto, sia che si intenda la giustizia con cui egli giustifica gli altri. Perciò l'apostolo aggiunge: «per essere giusto», ossia affinché, mediante la remissione dei peccati, Dio appaia giusto in se stesso, sia perché appartiene alla giustizia di Dio distruggere i peccati, riconducendo gli uomini alla giustizia di Dio. Il Sal 10,7 dice: «Giusto è il Signore e ama le cose giuste»[68].

Dio ha moltiplicato le sue promesse di salvezza, a cominciare dal «protoevangelo» (Gen 3,15), e ad esse non è venuto meno: «Il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che abbiamo annunciato tra voi, io, Silvano e Timòteo, non fu "sì" e "no", ma in lui vi fu il "sì". Infatti tutte le promesse di Dio in lui sono "sì". Per questo attraverso lui sale a Dio il nostro "Amen" per la sua gloria» (2Cor 1,19-20). In Gesù, che è il Figlio fedele al Padre e come il Padre, il «sì» di Dio all'uomo si è incarnato e opera per sempre nel mondo (lo esplicita il verbo *gègonen* al perfetto); in forza del «sì» pro-

[68] Tommaso d'Aquino, *Commento al Corpus Paulinum* (*Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli*), Vol. I: *Lettera ai Romani* 3, 312, Traduzione e commento a cura di Battista Mondin, Studio Domenicano, Bologna 2005, 268-269.

nunciato da Gesù tutte le promesse di amore, di salvezza, fatte all'umanità peccatrice, sono diventate «sì», tutti gli impegni di Dio in vista di un rinnovamento dell'uomo si sono realizzati in maniera viva, personale. Per mezzo di Gesù Cristo, Dio dà inizio alla nuova creazione. Gesù non incarna solo il «sì» di Dio agli uomini, ma è anche il «sì» detto in maniera ascendente dall'umanità a Dio: Gesù fa salire al Padre il «sì» obbediente dell'uomo nuovo. Egli realizza interamente la vocazione di ogni uomo a vivere abbandonandosi al Padre e donandosi agli uomini.

Per precisare che cosa opera il «sì» gratuito di Dio, come agisce la sua giustizia fedele per mezzo della croce di Cristo, Paolo ricorre a varie metafore[69]. Ne analizziamo brevemente tre.

Una prima metafora è quella del riscatto o della redenzione[70]: «Tutti sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione (*apolýtrosis*) che è in Cristo Gesù» (Rm 3,24; cf. 1Cor 1,30). Altre volte l'apostolo parla della compera o dell'acquisto al mercato, sulla piazza (*agoràzo*): «Siete stati comprati a caro prezzo» (1Cor 6,20; «Siete stati comprati a caro prezzo: non fatevi schiavi degli uomini!» (1Cor 7,22). «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare (*exagoràzo*) quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5). La redenzione è una metafora presa dal mondo commerciale e indica il pagamento, il riscatto di una persona tenuta in carcere o in schiavitù, o a causa di una guerra o perché incapace di soddisfare i suoi debiti. Partendo da questa metafora, molti hanno interpretato la redenzione operata da Cristo pensando a un *do ut des*: il Figlio avrebbe pagato al

69 Stanislas Lyonnet, *De peccato et redemptione. II. De vocabulario redemptionis*, PIB, Romae 1960.

70 Rinaldo Fabris, «Redenzione/Riscatto», in *Temi teologici della Bibbia*, 1128-1133.

Padre adirato il prezzo del nostro riscatto. Abbiamo visto che l'immagine di un Dio che esige la morte del Figlio per placare la sua collera è in contrasto con tutti i dati biblici che ci parlano invece di un Dio fedele al suo amore per noi, fino a darci il suo unico Figlio (Mc 12,6; Gv 3,16). Nella Bibbia alla base dell'immagine della redenzione sta la liberazione di Israele dall'Egitto, operata da Dio senza alcun pagamento al faraone (Es 6,5-7; 15,13; Dt 7,8, 9,26). Dio si è comportato come il *goʾèl*, il parente stretto che ha esercitato il dovere e il diritto di liberare, di redimere il suo popolo, quando era schiavo in Egitto.

L'immagine della redenzione o della compera è ripresa dai profeti quando annunciano il ritorno di Israele dall'esilio, considerato come il secondo esodo. Poiché esso è stato la conseguenza dell'infedeltà di Israele, il ritorno nella terra promessa comporta anche il perdono o la remissione dei peccati commessi: «Non temere, perché io ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni. Poiché io sono il Signore, tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore» (Is 41,1.3); «Ho disperso come una nuvola le tue trasgressioni. Ritorna a me, perché ti ho redento» (Is 44,22).

L'immagine della redenzione o della compera a prezzo indica che l'uomo è prezioso per Dio, ma non può essere spinta oltre, chiedendosi a chi Gesù ha versato il prezzo, come hanno fatto alcuni Padri della Chiesa e teologi, e rispondendo che Gesù ha pagato il prezzo al diavolo (Origene, Ambrogio, Girolamo, Agostino) o perfino a Dio stesso (Pietro Lombardo). Paolo, e con lui tutto il Nuovo Testamento, su questo particolare tace completamente. Usando la metafora della redenzione si vuole sottolineare invece che Dio, mediante la morte e risurrezione di Gesù, opera il terzo esodo: quello dalla morte alla vita divina, e fa nascere un popolo liberato dal peccato e appartenente totalmente a lui.

Una seconda metafora con la quale Paolo presenta la salvezza operata da Dio per mezzo di Gesù Cristo è quella cultuale

dell'espiazione[71]: Dio «lo ha stabilito apertamente come strumento di espiazione (*hilàsterion*), per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati» (Rm 3,25). Nella storia delle religioni il termine «espiare» indica l'atto con cui si cerca di riparare la colpa commessa, mediante opportune azioni riparatrici, di solito a carattere cultuale. L'espiazione quindi è spesso collegata a un castigo da subire: sarebbe la pena imposta dalla divinità come punizione dei peccati e nello stesso tempo come mezzo di purgazione delle colpe; sarebbe la riparazione di un torto, di una specie di furto fatto alla divinità, ricorrendo a determinati atti. Anche nella lingua italiana il termine «espiare» connota la sfumatura negativa di subire un castigo per rimediare al male compiuto.

Questo modello interpretativo dell'espiazione è totalmente assente dalla Bibbia. Il verbo espiare (*kippèr* in ebraico e *hilàskomai* in greco) indica coprire, purificare, cancellare. Quando nell'espiazione è coinvolto Dio, la Bibbia non dice mai che egli vada placato o reso propizio: Dio non è mai oggetto dell'azione di espiazione da parte dell'uomo. Nel linguaggio biblico l'espiazione non è mai intesa come un tentativo umano di placare Dio, di dargli una piccola ricompensa per ottenere il perdono, ma ha un significato discendente, è un atto della grazia divina: Dio non ha bisogno di essere reso pio; il soggetto che espia non è mai l'uomo, ma è Dio stesso: egli è fedele senza limiti, perdona senza chiedere nulla. Al centro dell'atto espiatorio opera Dio stesso che rende pio l'uomo peccatore, elimina i peccati, non ne tiene più conto e offre ancora la sua alleanza (Lv 4,20.26.31.35; Sal 65,4; 79,9; Ez 16,62-63).

[71] Stefano Romanello, «"Hilastêrion", "hilasmós", "propiziatorio/espiazione" (Rm 3,25; 1Gv 2,2; 4,10)», in *PSV*, 54 (2006), 167-179; Giuseppe Pulcinelli, «Espiazione», in *Temi teologici della Bibbia*, 445- 451.

Presentando la morte di Gesù in croce come «strumento di espiazione», Paolo fa riferimento al coperchio dell'arca dell'alleanza, che era collocata nel santo dei santi: una volta all'anno, nel giorno del *kippùr*, il sommo sacerdote lo aspergeva con il sangue del capro, per indicare con quel rito che Dio donava gratuitamente al popolo il perdono dei peccati. Il sacrificio di espiazione ratificava la fine del dissidio, l'appianamento di una situazione, il dono di una relazione rinnovata. La morte di Gesù porta a compimento ciò che era adombrato nel sacrificio dell'espiazione o del *kippùr*: la croce di Gesù è l'evento espiatorio definitivo attraverso il quale la giustizia di Dio dona agli uomini il perdono dei peccati. La morte espiatrice di Gesù è il culmine dell'azione salvifica di Dio: mediante quell'atto supremo di amore «egli sottrae l'umanità alla sfera del peccato e delle sue conseguenze, elimina nell'uomo ciò che si oppone alla piena comunione con lui»[72]. L'espiazione non indica quindi l'atto con il quale l'uomo porta a Dio un dono compensatore, ma l'atto con il quale Dio ridona la vita all'uomo, lo rimette in piedi, capace di stare davanti a lui. All'uomo Dio chiede la fede, l'accoglienza del suo amore.

Per annunciare il «sì» gratuito e fedele, detto agli uomini da Dio per mezzo di Gesù Cristo, Paolo ricorre anche alla metafora sponsale della riconciliazione: «Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati (*katallàsso*) con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più, ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita. Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale ora abbiamo ricevuto la riconciliazione (*katallagè*)» (Rm 5,10-11). L'apostolo ricorre a questa metafora anche in 2Cor

---

[72] Pulcinelli, *ivi*, 450. Anche l'autore della Lettera agli Ebrei dice che Gesù Cristo è diventato «un sommo sacerdote misericordioso e degno di fede nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo» (Eb 2,17). Egli espia i peccati nel senso che li perdona.

5,18-20; Col 1,23-24[73]. Il linguaggio profano sottolinea sempre che il primo passo della riconciliazione spetta a chi ha offeso l'altra persona. Le religioni, compreso l'Antico Testamento, affermano che è compito dell'uomo peccatore supplicare Dio che si riconcili con chi ha peccato (2Mac 8,29). Paolo, invece, introduce nel suo annuncio un capovolgimento inaudito: pur essendo la parte offesa, Dio per giustizia, per fedeltà al suo amore gratuito, assume l'iniziativa della riconciliazione. A essere riconciliato non è Dio da parte dell'uomo, ma è l'uomo, il mondo che Dio stesso riconcilia con sé mediante Gesù Cristo (2Cor 5,18). L'iniziativa della riconciliazione procede da Dio, e il mediatore della riconciliazione è Gesù Cristo. Dio non ha bisogno di essere riconciliato con noi, perché ci ama da sempre e per sempre. Chi ha bisogno di essere riconciliato è l'uomo. La riconciliazione è un atto unilaterale e gratuito di Dio, è un'attività ricostitutiva, che rimette a posto un mondo spezzato, rifà un legame lacerato, una relazione sponsale logorata o venuta meno. Dio offre la sua riconciliazione prima che l'uomo abbia riconosciuto il suo peccato, abbia fatto penitenza. Il riconoscimento dei propri peccati e il pentimento sono importanti e necessari, ma a un livello successivo: quello dell'accoglienza del dono gratuito della riconciliazione.

Noi abbiamo assoluto bisogno di riconciliazione, ma si può dire che Dio stesso ne ha bisogno, perché è in gioco la sua identità e la sua gioia di essere Padre. «La riconciliazione con Dio non è una cosa che compiamo in noi, ma è una cosa che lasciamo fare a Dio in noi stessi»[74]. Siamo qui nel cuore del Vangelo di Paolo, commentato con queste celebri parole da Sant'Agostino:

---

[73] Georg Fischer, «Riconciliazione (AT)», in *Temi teologici della Bibbia*, 1152-1158; John T. Fitzgerald, «Riconciliazione (NT)», *ivi*, 1158-1162.

[74] Tolentino Mendonça, *Padre Nostro che sei in terra*, 118.

> L'amore con cui Dio ama è incomprensibile e non va soggetto a mutamento. Egli non ha cominciato ad amarci solo quando siamo stati riconciliati a lui per mezzo del sangue di suo Figlio; ma ci ha amati prima della fondazione del mondo, chiamando anche noi ad essere suoi figli insieme all'Unigenito, quando ancora non eravamo assolutamente nulla. Il fatto dunque che noi con la morte del Figlio siamo stati riconciliati a Dio, non va ascoltato e non va preso nel senso che egli ha cominciato allora ad amare chi prima odiava, così come il nemico si riconcilia col nemico e i due divengono poi amici, e prendono ad amarsi a vicenda come a vicenda si odiavano. Noi siamo stati riconciliati con chi già ci amava (*Iam nos diligenti reconciliati sumus*), con il quale, a causa del peccato, noi eravamo nemici. Dimostri l'Apostolo se dico o no la verità. Egli afferma: *Iddio dimostra il suo amore verso di noi per il fatto che, proprio mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi* (Rm 5, 8-9)[75].

A sua volta Giovanni Calvino nel commento a 2Cor 5,18-20 scrive: *Est hic insignis locus, si quis alius est in toto Paulo*[76]; questi versetti costituiscono la sintesi straordinaria di tutto il pensiero di Paolo. La croce di Cristo rivela l'incomprensibile amore di Dio per tutti, senza distinzioni razziali, sociali, religiose o sessuali: ancora una volta l'apostolo ribadisce che la salvezza non sta nella nostra capacità di riparare il peccato, ma nell'accoglienza dell'amore divino, nel lasciarci riconciliare con Dio e diventare annunciatori, ministri di questa riconciliazione (2Cor 5,18.20). La riconciliazione che Dio dona ha quindi anche una dimensione comunitaria o ecclesiologica: è universale, è stata compiuta definitivamente nel suo fondamento, ma è in continua espansione per quanto riguarda il suo annuncio agli uomini e la loro adesione; è stata compiuta da Cristo, ma continua a rendersi presente e a essere accolta anche mediante il ministero della Chiesa. La Chiesa è destinataria della riconciliazione operata da Dio e nello stesso tempo è annunciatrice di questa riconciliazione.

---

75 AGOSTINO, *In Evangelium Joannis tractatus* 110,6 (trad. it. *Commento al Vangelo di San Giovanni*, NBA XXIV, Città Nuova, Roma 1968, 1477-1479).

76 Citato da ANTONIO PITTA, *La seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 269.

Il nostro modo di pensare la redenzione, l'espiazione, la riconciliazione ha spontaneamente un carattere ascendente: dall'uomo, che compensa l'offesa, a Dio, mentre la concezione biblica della redenzione, dell'espiazione, della riconciliazione ha un carattere discendente, parla dell'azione con cui Dio, fedele a se stesso, purifica l'uomo dal peccato e lo rende capace di crescere come figlio suo. Più volte il cardinale Carlo Maria Martini ricorda che dobbiamo sempre convertirci a questa rivoluzione copernicana annunciata dal Nuovo Testamento, riconoscendo che qui siamo di fronte a un modo nuovo di concepire Dio e noi stessi[77].

A noi peccatori l'unica e decisiva condizione che Dio propone è accogliere con fede il suo cammino verso noi e dentro di noi. La porta che conduce alla salvezza non è l'innocenza, ma la fede. Nella Lettera ai Romani Paolo parla ripetutamente della fede (Rm 1,17; 3,22.25.26.27.28.30.31; 10,9-10) e presenta il nostro padre Abramo come modello della fede (Rm 4,3). Credere significa accogliere nello stupore, nel rendimento di grazie il modo con cui Dio si rivela e agisce, riconoscere la nostra povertà, rinunciare a salvarci da soli; credere è lasciare a Dio la gloria di salvarci con la giustizia del suo amore, è accogliere Gesù Cristo come colui che ci fa diventare veramente uomini e veramente figli di Dio: «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa pure lui più uomo»[78].

Conclusione

Nel Salmo responsoriale della solennità del nostro Patrono, san Vigilio, cantiamo queste parole:

[77] Carlo Maria Martini, *Paolo nel vivo del ministero*, Àncora, Milano 1989, 43-70.

[78] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 41, in *EV* 1/1446.

> Ho annunciato la tua giustizia nella grande assemblea; vedi: non tengo chiuse le labbra, Signore, tu lo sai. Non ho nascosto la tua giustizia dentro il mio cuore, la tua verità e la tua salvezza ho proclamato. Non ho celato il tuo amore e la tua fedeltà alla grande assemblea (Sal 40,10-11).

Sta qui la nuova evangelizzazione portata da san Vigilio e dai Martiri Anauniesi nel nostro Trentino, «allorché – come scrive san Vigilio nella Lettera a san Giovanni Crisostomo – nella regione il nome del Signore era ancora forestiero». Sta qui la nuova evangelizzazione della Chiesa Tridentina di oggi. Di questa nuova evangelizzazione ho cercato di farmi servitore, guidato dalle parole del salmista: «Rendimi la gioia della tua salvezza e la mia lingua esalterà la tua giustizia» (Sal 51,14a.16b). So che non sempre ci sono riuscito, per molti motivi. Per questo mi rivolgo a Dio, ricorrendo non a una delle stupende suppliche penitenziali bibliche, ma con un'invocazione che conclude la *Regola della comunità* di Qumran e che testimonia come il tema della giustizia di Dio fosse noto e diffuso nel giudaismo:

> Quanto a me, se inciampo, la misericordia di Dio sarà la mia salvezza per sempre, se cado nella colpa della carne, nella giustizia di Dio, che eternamente resta, sarà il mio giudizio; se inizia la mia afflizione egli libererà la mia anima dalla fossa e renderà saldi i miei passi nella via; mi toccherà con le sue misericordie e per mezzo della sua grazia introdurrà il mio giudizio; mi giudicherà nella giustizia della sua verità, e nell'abbondanza della sua bontà espierà per sempre tutti i miei peccati; nella sua giustizia mi purificherà dall'impurità dell'essere umano, e dal peccato dei figli dell'uomo, affinché lodi Dio per la sua giustizia e l'Altissimo per la sua maestà[79].

[79] 1QS 11,11-15, trad. it. di Corrado Martone, *La "regola della comunità". Edizione critica*, Zamorani, Torino 1995, 136, citato da Romano Penna, «Giustificazione/Giustizia», in *Temi teologici della Bibbia*, 634-635.

Lorenzo Zani, nato a Cavareno (Trento) nel 1941, è stato ordinato presbitero nel 1965. Ha conseguito la licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico e la laurea in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. È stato docente dello Studio Teologico Accademico di Trento e del Corso Superiore di Scienze Religiose di Trento, che ha diretto dal 1986 al 2009. Ha collaborato alla revisione della traduzione CEI del Nuovo Testamento ed è autore di numerosi saggi di esegesi e testi di spiritualità, tradotti in varie lingue.